٣٦٨

الحكمة المتعالية

شرح المنظومة «تحفة الحكيم»

للعلامة الكمباني

تأليف

السيد محمد كاظم المصطفوي

المقدمة الاولىٰ:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ونستعينه ونؤمن به ونتوكّل عليه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا وأفضل الصلوة والسلام علىٰ أفضل الأنبياء والمرسلين محمّد((ص)) وآله الأطهرين الأطيبين.

وبعد: فانّ للشّعر والفلسفة علاقة، يدركها أهلها (ارباب الذوق) وهي ممّا يدرك ولايوصف.

فعلىٰ هذا الأساس أنشد العلامة الكبير الفقيه الوحيد والفيلسوف الموحّد آية الله العظمىٰ الشيخ محمّد حسين النجفي (كمباني) ارجوزة في الحكمة المتعالية سمّىٰ ها بـ (تحفة الحكيم) وما ادراك ماتحفة الحكيم، ارجوزة جميلة اصبحت صحيفة من صحف مكرمة فلسفيّة وانّها لدى أولي الالباب في الجودة والجمال بأرفع المستويات وأسمىٰ الأساليب فمن الجدير أن تكون تلك الأرجوزة مع الشرح الجميل محورة دراسية في الحوزات العلمية.

وأحمد الله الذي هداني سبيل التحقيق حول الأرجوزة خلال سنين متطاولة فما من كتاب فلسفي (الشفاء، الأشارات، التجريد، الشوارق، الأسفار، غرر الفرائد وغيره) الاّ ولاحظتها وناقلت عنها بيانات سائدة في محاولة تبيين محتوىٰ الاشعار حتىٰ نالت حد الكراسة.

فكانتا (المتون والارجوزة) فتقاً فرتفتاهما وتم الطبيق بين دفتي الحل والعقد ثم بيّنا معاني الأشعار بعبارات واضحة كدراسة تمنح كفاحاً لمشكلة التفهيم وفي نهاية المطاف أصبح العمل ككتاب جامع فأرجو أن يصبح ذلك الكتاب هدى للمتفلسفين واسئل الله من فضله ان يجعله من الباقيات الصالحات. والسلام على من اتبع الهدىٰ

السيد محمد كاظم المصطفوي

المقدمة الثانية:

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمة المؤلف

١٢٩٦ ـ ١٣٦١

هو الشيخ محمد حسين ابن التاجر المعروف الحاج محمد حسن الاصفهاني الذي سكن الكاظمية المنتهي نسبه الى الحاج محمد اسماعيل الذي ارتحل من نخچوان الى اصفهان وسكن فيها.

ومن أجل هذا لقب شيخنا بالاصفهاني، وإلا فهو نخچواني الأصل.

ولقّب شيخنا أيضاً بـ (الغروي)، لأن الغري مسقط رأسه (وكانت ولادته فيه أول محرم سنة ١٢٩٦). ولأنه معهد دراسته ومهد نبوغه. وكان انتقاله ثانياً الى النجف الأشرف من الكاظمية في أول شبابه في أخريات العقد الثاني من عمره. وبقي فيها إلى أن وافاه الأجل في الخامس من شهر ذي الحجة سنة ١٣٦١.

فقد توفي وهو ابن خمس وستين سنة، ودفن في الحجرة الملاصقة لمنارة الحرم العلوي الشمالية من الجانب الشمالي لها. وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً في الغري، فأقيمت له عدة مجالس للفاتحة في كبريات مدارس النجف الدينية وجوامعها، عدا المدن العراقية والايرانية.

* * *

وقد سبق أن ترجمت لأستاذنا العظيم في مقدمة حاشيته القيمة على مكاسب الشيخ الأنصاري (قدس سره)، حينما طبعت سنة ١٣٦٣ أي بعد وفاته بسنتين. ونشرت هذه الترجمة مرة أخرىٰ ـ بعد اجراء

بعض التعديلات الطفيفة عليها - في مقدمة كتابه (الاجارة) المطبوع سنة ١٣٧٥ .

اما الآن - وقد طلب مني تقديم منظومته (تحفة الحكيم) هذه - فما أراني بحاجة إلى تكرار ماكتبته عنه سابقاً، وقد أصبح في متناول الجميع. وإنما المهم في هذه المقدمة أن نتحدث عن نفس هذه المنظومة الجليلة، وقد قلت عنها سابقاً في تلك المقدمة:

«وأعلى آثاره الفلسفية وأغلاها ارجوزته في الحكمة والمعقول (تحفة الحكيم) التي هي آية من آيات الفن، مع اسلوبها العالي السهل الممتنع. جمعت أصول هذا الفن وطرائف هذا العلم بتحقيق كشف النقاب عن أسراره وأزاح الستار عن شبهاته».

«وإن دلّت على شيء، فانما تدل على أن ناظمها من أعاظم فلاسفة الاسلام الذين لايسمح بمثلهم الزمن إلا في فترات متباعدة، لولا أن شيخنا غلب عليه الفقه والأصول وانقطع اليهما عن الظهور بالفلسفة».

واستشهدت بعد ذلك بعدة أبيات من الارجوزة للتدليل على براعتها الفنيّة. ثم قلت بالأخير:

«فتأمل في هذا البيان الجزل، والاسلوب السهل، والتعبير الرصين عن أدق معاني الفلسفة، بغير تكلُّف، وبلغة سليمة ناصعة. ومن أين متحتَ دلوك في هذا القليب تغترف الماء الزلال، بل الدرّ الثمين. وماسقناه فانما هو غيض من فيض...».

وأعود الآن فأقول - بعد ١٤ عاماً ولا أزال على رأيي -: إن كل مافي هذه الارجوزة العلمية هو من النظم المختار البارع في سهولة عبارته وجزالة بيانه، في حدود مايسعه نظم ارجوزة مقيدة بوزن

وقافية، مع مراعاة الاختصار والايجاز.

ومن النوادر جداً في الاراجيز أن تبلغ بهذه السهولة والجزالة. وإذا أردنا مقارنتها بمنظومة الحكيم المتأله الحاج هادي بن مهدي السبزواري المتوفى ١٢٨٩، فانا نجد الفرق عظيماً جداً.

وأعتقد أن الذي دفعه الى نظمها هو تلافي مافي ارجوزة السبزواري من ناحية الاداء والمادة العلمية، لتحلّ محلها عند طلاب الفلسفة، لأن في منظومة السبزواري من الخلل في الأداء وفي الألفاظ باختزالها واشتقاقاتها وتعقيدها الشيء الكثير الذي كاد أن يسقطها عن درجة الاعتبار والاستفادة.

وإذا قدّر لارجوزة استاذنا أن تشرح شرحاً يليق بها، فانها لاشك ستكون موضعاً للعناية بالدرس والتدريس، لما يلاقيه طلاب الفلسفة من العناء المرهق في تعقيد منظومة السبزواري وشرحها المزجيّ له، ذلك الشرح الذي زادها تعقيداً وغموضاً لم نعهده لكتاب آخر. لافي الفلسفة ولا في غيرها. وعلى الرغم من ذلك كله هو موضع اقبال الطلاب المبتدئين في دراسة الفلسفة، والسر فيما أعتقد هو اختصاره وجمعه لأصول الفن وسلامة أكثر آرائه الفلسفية.

فلذلك أجد من الأجدر أن تشرح ارجوزة استاذنا شرحاً واضحاً مختصراً لتحل محل منظومة السبزواري. وقد علمنا أن الحكيم الجليل استاذ هذا الفن المرحوم ميرزا مهدي الاشتياني (المتوفى ١٣٧٢) انبرى لشرحها، وهو موضع ثقة طلاب هذا الفن، ولكن الأجل لم يمهله لإكماله فقد انتهى به الى مبحث الوجود الذهني. ولو تم لكان له شأن كبير في دراسته.

وعسىٰ أن يهيء اللّٰه تعالى من يتلافى هذا الأمر بعد نشر هذه

المنظومة، ليقرّب هذا الفن إلى الافهام، ويريح طلابه من العناء وقتل الوقت الثمين فيما لاجدوى فيه: من حلّ عبارة، أو توجيه تركيب، أو تخريج لفظة - كما صنع الحكيم السبزواري في شرح منظومته - بلا ضرورة لذلك، ولافائدة، حتى الفائدة من ناحية لغوية• ولو سلمنا جدلاً أن هناك فائدة لغوية، فانما هي على كل حال استطراد غير مرغوب فيه، ثم هي - بعد ذلك - إقحام لفن أجنبي في فن دقيق يربك فيه تسلسل الفكرة وأداءها، وفهمها بالأخير•

وتقديم هذه المنظومة للنشر - الآن - هو باكورة العمل للأستفادة منها، واول خطوة لتهيئة شرح جديد بها• فاني لأرجو - اذ تصبح في متناول الجميع - ان يتسابق علماء هذا الفن الذين يعنيهم امر طلابه الى شرحها شرحاً واضحاً سهلاً، فيمكث ماينفع الناس في الأرض ويذهب الباقي جفاء•

* * *

٣ ذي القعدة سنة ١٣٧٧

محمد رضا المظفر

بسم الله الرحمن الرحيم

يامبدأ الكل اليك المنتهى لك الجلال والجمال والبها
يامبدع العقول والأرواح ومنشيء النفوس والاشباح
كلّ لسان الكلّ عن ثنائك وضل في بيداء كبريائك
أنت كما أثنيت يارب على نفسك لاأحصي ثناءً لا ولا
صلّ على فاتح باب الرحمة وخاتم الرسل نبيّ الأمة
معلّم الحكمة والكتاب وقائد الخلق إلى الصواب
وآله الغرّ الولاة السادة في ملكوت الغيب والشهادة

***

وبعد حمد اللّه حق حمده يقول عبد اللّه وابن عبده
(محمد) هو (الحسين) النجفي عامله اللّه بلطفه الخفيّ
فضيلة الحكمة في العلوم تعرف من فضيلة المعلوم
وكيف وهي عند اهل المعرفة معرفة الواجب ذاتاً وصفه
وصنعه من أمره وخلقه وجمعه للكل بعد فرقه
وهذه منظومة في الحكمة حاوية اصولها المهمة
وانها لدى النفوس الملهمه صحيفة من صحف مكرمه
وهو كتاب احكمت آياته وفصلت بالحق بيناته
وفيه من لطائف المعارف ماهو قرة لعين العارف
وكيف والمنعوت فيها الحق والحق باتّباعه أحق!
وسمتها بـ (تحفة الحكيم) معتصماً بالواهب العليم

تعريف الوجود

قال العلامة الطوسي: الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين (كما عن المتكلمين) او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه (كما عن الحكماء) او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف اللفظ، اذ لاشيء اعرف من الوجود. وقال العلامة الحلّي في شرح هذه الكلمات: ومثل هذا التعريف شايع في المعلومات الضرورية اذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ اوضح منه وان لم يستفد منه صورة غير ماهو معلوم عندالتحديد وانّماكان كذلك لانه لاشيءاعرف منالوجود اذ لامعنىاعم منه (١).

ان مناط التحديد هو كون المعرف ماهية مركبة من الجنس (الجزء الاعم من المعرَّف) ومن الفصل (الجزء المساوي للمعرَّف) كتعريف الانسان بالحيوان الناطق.

وامّا الوجود فهو بسيط لا اجزاء له من الجنس والفصل حتى يعرف بها ولاشيء اعم منه(كالحيوان بالنسبة الى الانسان) حتى يكون صالحاً للتحديد فاذن لايمكن تعريف الوجود باالحد وكذلك بالرسم لأن الرسم يتحقق بالعرضي والعرضي يترتب على الماهية فبما ان الوجود ليس بالماهية لم يكن له عرضي فلا يكون له تعريف بالرسم كما قال الحكيم السبزواري: ولا (يمكن التعريف) بالرسم لأن الرسم يكون بالعرضي الذي من الكليات الخمس التي مقسمها شيئية المهية و (امّا) الوجود وعوارضه ليست من سنخ المهيّة.

ثم افاد الحكيم السبزواري وجهاً آخر تجاه عدم امكان التعريف فقال:

---

(١) تجريد الاعتقاد ص ٦

ولأنّ المعرف لابد ان يكون اظهر واجلى من المعرف ولايكون اظهر من الوجود (١).

وللمناطقة توضيح حول الموضوع لابأس بذكره وهو ان المعرف في التعريف بالحد يكون من الذاتيات وفي التعريف بالرّسم يكون من لوازم الذاتيات اما المعرف في التعريف بالحد اذا كان مبيّناً للحقيقة فهو تعريف بالحد الحقيقي واما اذا كان مشيراً الى الحقيقة بوجه من الوجوه فهو تعريف بالحد الاسمي وكذا التعريف بالرسم فاذا كان المعرف مبيّناً للحقيقة ومعرّفا لها فهو تعريف بالرسم الحقيقي واما اذا كان مشيراً ومرسماً للحقيقة فهو تعريف بالرسم الأسمي (٢).

واما التعريف اللفظي فلايكون من التعريف بل هو بحسب الحقيقة ترجمة للكلمات كما قال المحقق القوشجي: وما احسن ماقيل ان التعريف اللفظي (يختص) بالمباحث اللغوية والاسمي (يختص) بالمباحث العلمية (٣).

الحد كالرسم لدى التحقيق يوصف بالأسمي والحقيقي

المعنى:

التحقيق ان الحد كالرسم يتصف بالحد الأسمي والحدّ الحقيقي.

وليس للوجود معنى ماهوي وان شرح اللفظ شأن اللغوي

المعنى:

ولاتكون للوجود حقيقة هي الماهية (معنى ماهوي) حتى تقع معرف له

---

(١) غرر الفرائد: ص٩

(٢) رهبر خرد: ١٤٤

(٣) الشوارق: ص١٦

وان شرح لفظ الوجود بما يخبر عنه او بالثابت العين، يكون من باب المباحث اللغوية فلايكون بتعريف حقيقي ولا اسمي.

فليس مفهوم الوجود يعرف الآ بلفظ هو منه اعرف

المعنى:

فأن مفهوم الوجود كما قالوا من اعرف الاشياء فلايعرف الآ باللفظ (كالثابت العين وغيره) الذي كان الوجود اعرف منه فلامجال لتعريف مفهوم الوجود اصلاً.

وكنهه يعرف بالشهود لاغير كاالرسوم والحدود

المعنى:

وكنه الوجود (وهو الحقيقة البسيطة النورية التي هي منشأ للاثار) يعرف وبيان بواسطة المشاهدة العينية لاثاره الوجودية ولا يعرف من غير هذا الطريق كالتعريف بالحد والرسم لانه ليس للتعريف بالحد والرسم على الوجود سبيل.

بل تستحيل صورة علميّة في النفس للهويةالعينية

المعنى:

بل يقال انه لايمكن ان توجد صورة علمية من الوجود الخارجي مع اثاره العيني في الذهن وعلى هذا الاساس يصبح تعريف الوجود بالمفاهيم الذهنية من المحالات العقلية.

كما قال الحكيم السبزواري اذ لو حصلت (حقيقة الوجود) في الذهن فامّا ان يترتب عليها اثارها فلم يحصل في الذهن اذ الموجود في الذهن مالايترتب عليه الاثار المطلوبة منه وامّا ان لايترتب فلم يكن حقيقة الوجود التي هي عين منشأية الاثار (١).

(١) غرر الفرائد: ص٩ـ١٠

اصالة الوجود

لاريب في ان لكل ماوجد في عالم الكون وجود (ضد العدم) وماهية (حدود الوجود) وانّما الكلام في ان الاصل (الحقيقة ـ منشأ الاثار) هل هو الوجود أو الماهية؟

اختلف فلاسفة المشائي والاشراقي في هذه المسئلة فذهب المشائي الى اصالة الوجود والاشراقي الى اصالة الماهية ولكل من الطرفين براهين واتجاهات اما المشائيون واتباعهم في هذه الفكرة فذكروا عدة براهين.

الاول: ان الخروج عن حد الاستواء بين الوجود والعدم لايكون الا بواسطة الوجود لأن المهية من حيث هي ليست الآ هي قال الحكيم السبزواري: باتفاق الفريقين المهية من حيث هي ليست الآ هي وكانت بذاتها متساوية النسبة الى الوجود والعدم ولو كان الوجود اعتبارياً فما المخرج لها عن الاستواء وبم صارت مستحقة لحمل موجود فان ضم معدوم الى معدوم لايصير مناط الموجودية (١).

يختص بالوجود طرد العدم   اذ ماسواه عدم أو عدمي

المعنى:

ان طرد العدم والاخراج عن حد الاستواء يختص بالوجود فحسب لأن ماسوىٰ الوجود لايكون الآ عدم صرف (نقيض الوجود ـ عدم المطلق) او امر عدمي (الماهية).

قد يقال ان المهية باعتبار اكتساب الحيثية عن العلة و الجاعل تصبح

---

(١) غرر الفرائد: ص١٣

مصداقاً لحمل الموجود وبهذا تخرج عن حد الاستواء كما قال الحكيم السبزواري: وقول الخصم انّ المهيّة من حيث هي وان كانت في حد الاستواء الاّ انّها من حيثية مكتسبة من الجاعل بعد الانتساب اليه صارت مصداقاً لحمل الموجود (فاجاب انه) خالٍ عن التحصيل اذ بعد الانتساب ان تفاوتت حالها فما به التفاوت هو الوجود (الى ان قال) وان لم تتفاوت ومع هذا كانت مستحقة لحمل موجود لزم الانقلاب (١).

فالتحقيق أن مجرد انتساب الماهيّة الى العله لايكون مناط طرد العدم البديل بأن يكون نفس الانتساب هو المخرج عن حد الاستواء بنحو تثبيت جانب الوجود وطرد العدم البديل لذلك الوجود فلايكون طارد العدم الاّ الوجود.

وليست العلة للمعلول مناط طرد العدم البديل المعنى:

ولايكون مناط طرد عدم البديل للوجود (العدم الخاص) هي العلّة والجاعل بل الطارد انما هو الوجود فقط.

الثاني: انه يشترط الوحدة بين الموضوع والمحمول في الحمل ولايتحصل ذلك الاّ على اساس اصالة الوجود لأن الماهية مظهر الكثرة وشأنها الاختلاف فلايوجد الوحدة على اساس اصالة المهيّة قطعاً كما قال الحكيم السبزواري: لو لم يكن الوجود اصيلاً لم يحصل وحدة اصلاً لأن المهية مثار الكثرة وفطرتها الاختلاف(الى ان قال) واذا لم يحصل وحدة لم يحصل الاتحاد الذي هو الهوهوية كالانسان كاتب (٢). وبما انه نرى الاتحاد

(١) غرر الفرائد: ص١٣

(٢) غرر الفرائد: ص١٣ـ١٤

بالوجدان فنكشف عن الوحدة التي هي من آثار الوجود. اصالة الوجود وامّا على اساس اصالة الماهية فيكون حيثية الانسان غير حيثية الكتابة فلا يتحقق الوحدة في البين ولا الاتحاد:

وهو مدار الوحدة المعتبرة في الحمل بل كانت به المغايرة

المعنئ:

والوجود يكون مناط الوحدة المعتبرة في حمل شيء على شيء بل تكون المغايرة والكثرة ايضاً بواسطة الوجود بمعنئ الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة. لأن ماهو منشأ الاثار انّما هو الوجود فحسب وامّا الماهية فلاتكون الآ امراً اعتبارياً.

الثالث: ان التوحيد مطلقاً لايتحقق الآ بواسطة اصالة الوجود قال الحكيم السبزواري: ولم يتم مسئلة التوحيد التي هي اس المسائل لا توحيد الذات لانه اذا كانت المهية اصلاً لايكون بين الواجبين المفروضين مابه الاشتراك حتى يتركب كل منهما مما به الاشتراك وما به الامتياز لأن المفروض ان ذاتهما المهية والمهيات متخالفات بالذات فلم يستقم استدلالهم على التوحيد بلزوم التركيب ولا توحيد الصفات لانه اذا كان الوجود أعتباريا لايمكن ان يحكم العقل بأن مفاهيم العلم والارادة والقدرة وغيرها من الصفات الحقيقية واحدة ولا هي مع الذات المقدسة الوجوبية واحدة اذ المفروض ان لاجهة وحدة هي الوجود فيها حتى تكون هي في مقام وجودها واحدة وفي مرتبة مفاهيمها متغايرة (الى ان قال) ولاتوحيد فعل الله وكلمته لانه على هذا لم يكن الصوادر الا المهيات المتخالفة التي لكل منها جواب عند السؤال عنه بما هو ويقال في حقها اين المجرد من المادي و... اين السماء من الارض واين الانسان من الفرس وهكذا فاين وجه الله الواحد المشار اليه

بقوله تعالى «اينما تولوا فثم وجه الله». . . . بخلاف ما اذا كان الوجود الذي يدور عليه الوحدة بل هي عينه اصيلاً فانه يتوافق فيه المتخالفات ويتشارك فيه المتمايزات وهو الجهة النورانية التي انطمس فيها الظلمات وهو كلمته ومشيته ورحمته وغيرها من الصفات الفعلية (١).

ومركز التوحيد ذاتاً وصفة   وفعلاً ايضاً عند اهل المعرفة

المعنى:

ويكون مركز توحيد الذات مع الصفات الذاتية وتوحيد الصفات الذاتية بينها هو الوجود وايضاً يكون مدار الوحدة في صفات الباري الفعلية هو الوجود عند العرفاء كما قال تعالى «**وما امرنا الاّ واحدة كلمح بالبصر**».

الرابع: انه يتحقق الفرق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني باعتبار الاثر فلو كان الاصل هو الماهية لما كان الاختلاف بين الوجودين لأن المهية موجودة في الخارج والذهن بلافرق بينهما كما قال الحكيم السبزواري: ان المهية في الوجود الخارجي يترتب عليها الاثار المطلوبة منها وفي الوجود الذهني بخلافه فلو لم يكن الوجود متحققاً بل المتحقق هي المهية وهي محفوظة في الوجودين بلا تفاوت لم يكن فرق بين الخارجي و الذهني والتالي باطل (بالوجدان) فالمقدم مثله (٢).

وكونه مطابق العنوان   بالذات عين الكون في الاعيان

المعنى:

---

(١) غرر الفرائد: ص١٤ـ١٥

(٢) غرر الفرائد: ص١١

ويلزم كون الوجود مطابقاً للعنوان بالذات (الكون الذهني) نفس كونه في الخارج في ترتب الاثار لأن الماهية محفوظة في الوجودين بلا فرق.

وليس في ثبوته لذاته غناه عن جميع حيثياته

المعنى:

والوجود في ثبوته لذاته على ماهو شأنه لايكون غنياً عن جميع الحيثيات الذهنية والخارجية حتى لم يتواجد الفرق بين الوجودين.



اشتراك الوجود

ان الوجود مشترك معنوي بين الماهيات قال صدر المتألهين: اما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الاوليات فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لايجد مثلها بين موجود ومعدوم (١). فعليه لايحتاج الامر الى ذكر الدليل ومع ذلك استدل عليه الحكماء والمتكلمون بوجوه:

منها ماقال العلامة الطوسي: ان مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركاً بينها (٢). فان التقسيم يلازم وجود المقسم في جميع الاقسام كما هو واضح واذن يكون التقسيم دليلاً على الاشتراك.

الحق ان صحة التقسيم علامة الشركة في المفهوم المعنوي:

التحقيق ان علامة الاشتراك في المعنوي(المشترك المعنوي) هي صحة التقسيم.

ومنها ماقال العلاّمة الطوسي: ان مفهوم السلب واحد لاتعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحد(٣). ان نقيض الواحد واحد بالضرورة والاّ اذا كان نقيض الواحد كثيراً متعدداً لزم ارتفاع النقيضين.

وحدة النقيض خير شاهد فواحد ايضاً نقيض الواحد

---

(١) الاسفار: ج١ ص٣٥

(٢) تجريد الاعتقاد: ص٧

(٣) تجريد الاعتقاد: ص٧

المعنىٰ:

وتكون وحدة النقيض للوجود وهو العدم(الواحد) احسن دليل وخير شاهد على وحدة الوجود وكونه مشتركاً بين الجميع فاذا كان العدم واحداً يكون نقيض الواحد وهو الوجود ايضاً واحداً وهو المطلوب.

ومنها ماقال العلاّمة الطوسي: انّا قد نجزم بوجود ماهية ونتردد في خصوصيتها مع بقاء الجزم بالوجود فانّا اذا شاهدنا اثراً حكمنا بوجود مؤثره فاذا اعتقدنا بانه ممكن ثم زال اعتقادنا بامكانه وتجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الاول فبقاء الاعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك (١).

ولايزول القطع بالوجود بالشك في ماهية الموجود

المعنىٰ:

ان العلم بالوجود لايزول بواسطة الشك والتردد في خصوصيات الماهية.

ومنها ماقال الحكيم السبزواري: ان كلاً من الوجودات الافاقية والانفسية آية الجليل جل جلاله وعلامته كما قال في كتابه المجيد «**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتىٰ يتبين لهم انه الحق**» وعلامة الشيء لاتباينه من جميع الوجوه بل يكون كالفيء من الشيء وهل يكون الظلمة آية النور والظل آية الحرور فلو لم يكن الوجود مشتركاً بين الموجودات لما كانت آياته تعالى والحال ان الموجودات بما هي موجودات آيات له تعالى مسطورة

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٧

في كتابه (١).

فالصحيح ان عالم الخلق كله مندرج تحت عنوان الآية ويكون الجامع الوجودي بين جميع المخلوقات هي الآية وهي بهذا المناط (الوحدة) تصلح ان تكون اثراً للمؤثر الواحد بالذات لأن الكثير بالذات لايصلح ان يقع اثراً للواحد بالذات كما هو معلوم.

وليس مافي الكون الا آية والاتحاد مقتضى الحكاية
اذ لاتحاكي كثرة بالذات عن واحد في الذات والصفات

المعنى:

وليس كل مافي عالم الكون من الموجودات الآ آية الباري تعالى ويكون اتحاد كل الموجودات في مفهوم الآية مقتضى حكاية الخلق الواحد عن الخالق الواحد لأن الكثير بالذات لايحكى عن الواحد بالذات والصفات.

قال ابو الحسن الاشعري وغيره: ان في القول باشتراك المعنوي يلزم محذور مشابهة المخلوق للخالق وهو محال (٢). وفيه أن مجرد الاشتراك في المفهوم لايوجب المشابهة بعد ماثبت ان الوجود حقيقة ذات التشكيك فالمراتب محفوظة بين مايتناهى ومالايتناهى فاين التراب ورب الارباب.

وليس في الشركة من تشبيه والظل لايبلغ شأن ذيه

---

(١) غرر الفرائد: ص١٦

(٢) غرر الفرائد: ص١٦

المعنى:

وليس يلزم على القول بالاشتراك المعنوي في الوجود من تشبيه المخلوق مع الخالق كيف والمراتب محفوظة ولايمكن ان يبلغ الظل (الخلق) شأن ذي الظل (الخالق).

زيادة الوجود على الماهية

التحقيق ان الوجود غير الماهية مفهوماً بالحمل الاولي ويتحد معها مصداقاً بالحمل الشايع كما قال صدر المتألهين: والماهية متحدة معه(الوجود) ضرباً من الاتحاد (مصداقاً) ولانزاع لاحد في ان التمايز بين الوجود والماهيّة انّما هو في الادراك لابحسب العين(٢).

لاريب في زيادة الوجود   معنىً على الماهية الموجود
وانّما الوحدة والعينية   في الذهن والخارج في الهوية

المعنى:

لاشك في مغايرة الوجود (المعبر عنها بالزيادة اصطلاحاً) مع الماهية مفهوماً وانما تكون الوحدة بين الوجود والماهية في الذهن وفي الخارج وجوداً (في الهوية). واستدل على المغايرة بعض الفلاسفة باربعة وجوه:

الاول: الاستدلال بصحة السلب قال الحكيم السبزواري: يصح سلب

(٢) الاسفار: ج١ ص٦٧

الوجود عن المهية (فيقال الانسان معدوم والفرس معدوم) ولايصح سلبها عن نفسها ولا سلب ذاتياتها عنها فليس عيناً ولا جزءاً لها (١).

الثاني: الاستدلال بان اثبات الوجود للماهية يفتقر الى الدليل فاذا كان الوجود عين الماهية لما كان مفتقراً الى دليل الاثبات بل كان مجرد تصور الماهية كافياً لاثبات الوجود كما قال الحكيم السبزواري: ان الوجود عارض المهية لافتقار حمله اي حمل الوجود على المهية الى الوسط... كما عرّفه الشيخ: فقولنا العقل(مهية من المهيات) موجود مفتقر (هذا لحمل من الوجود على المهية) الى دليل وحمل المهية (على المهية) او (حمل) ذاتياتها (على المهية) غير مفتقر اليه(الى دليل الاثبات) لأن ذاتي الشيء بيّن الثبوت له فليس (الوجود) عيناً ولاجزءً لها (٢).

لسلبه عنها بسلب ذاتي ولافتقاره الى الاثبات

المعنى:

ان التغاير بين الماهية والوجود يكون لصحة سلب الوجود عن الماهية على نحو السلب الذاتي (السلب المفهومي) ويكون لأجل ان اثبات الوجود للماهية يحتاج الى الدليل وهو منفي في المقام.

قال الحكيم السبزواري: وبعبارة اخرىٰ بعد التعمل الشديد في تخلية المهية عن مطلق الوجود ليست المهية بالحمل الاولى الذاتي وجوداً وان كانت بالحمل الشايع الصناعي وجوداً (٣).

---

(١) غرر الفرائد: ص١٨

(٢) غرر الفرائد: ص١٨ـ١٩

(٣) غرر الفرائد: ص١٨

والسلب لاينفي سوى العينية لصحة السلب مع الجزئية

ومورد البحث هي الشخصية فيبطل الشايع بالكليّة

المعنى:

ان صحة السلب في المقام لاتنفى الاّ الوحدة التامة (لصحة سلب الكلي مع الموجبة الجزئية فيجتمع سلب الكل مع ايجاب الجزء) ويكون مورد البحث هنا هو الذات والشخصية فاذن يصح السلب بالحمل الاولى الذاتي وامّا سلب الوجود عن الماهية بنحو الحمل الشايع فيكون باطلاً مطلقاً لأن الوجود نفس الماهية بالحمل الشايع.

الثالث: انفكاك الماهية عن الوجود قال الحكيم السبزواري: نعقل المهية كمهية المثلث ونغفل عن وجودها الخارجي والذهني (١).

ولانفكاكها لدى التعقل عن الوجودين بلا تعمل

المعنى:

وتكون المغايرة بين الوجود والماهية لأجل انفكاك الماهية عن الوجود الذهني والخارجي عند تعقل نفسها بلا تكلف واعمال نظر في الانفكاك.

الرابع: لزوم اتحاد كل المهيات ولزوم التسلسل امّا لزوم الاتحاد، قال الحكيم السبزواري: للزوم اتحاد كل المهيات لو كان الوجود عيناً لها لانه معنى واحد فيكون حمل الوجود عليها وحمل بعضها على بعض حملاً اولياً. وقال المحقق الآملي شرحاً لهذه الكلمات: لو كان الوجود مع كونه معنى واحداً .. عيناً للمهيات لاتحدت المهيات و(عليه) لم يتحقق المغايرة ذاتية بين

(١) غرر الفرائد: ص١٩

مهية ومهية اخرى ضرورة ان مهية الانسان حينئذٍ متحدة مع مفهوم الوجود ومهية الفرس ايضاً متحدة مع مفهومه فيلزم اتحاد مهية الفرس مع مهية الانسان لأن المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء والتالي باطل بالضرورة ضرورة تغاير المهيات بعضها مع بعض تغايراً ذاتياً (١). واما لزوم التسلسل قال الحكيم السبزواري: بيان اللزوم انه على هذا (على كون الوجود جزءًاللماهية) كان لها جزء آخر موجود لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم ان يكون الوجود على هذا التقدير جزءًاللجزء وهكذا فيلزم ذهاب اجزاء المهية الى غير النهاية(٢).

ثم اتحاد الكل ليس يعقل الاّ محالاً وكذا تسلسل

المعنى:

وفي ختام المسئلة يقال ان لازم العينية هو اتحاد كل المهيات واتحاد الكل لايعقل الاّ على نحو المحال وكذا التسلسل اللازم للوحدة مستحيل كما اشبعنا الكلام فيهما.

---

(١) درر الفرائد: ج١ ص٥٥

(٢) غرر الفرائد: ص١٩

الواجب لاماهية له

قال صدر المتألهين: ان واجب الوجود انيته ماهيته بمعنى انه لاماهية له سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الممكن كاالانسان مثلاً فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجود وهو كونه في الاعيان (١). فان الواجب تعالى صرف الوجود ومحض الذات فلايكون في الواجب وجود وماهية.

ليس لذات الحق حد ماهوي بل ذاته نفس وجوده القوي

المعنى:

ان لذات الحق تعالى ليست ماهية وحدود بل يكون ذاته المقدسة نفس وجوده القوي العزيز.

والاّ لو كان للباري تعالى ماهية غير الوجود ليلزم الدور او التسلسل وذلك لانه على اساس المغايرة يقال ذات ووجود فعليه يعرض الوجود للماهية (الذات) طبعاً والعرضي (الوجود على المفروض) يعلل كما ان الذاتي لايعلل فيحتاج العارض (الوجود) الى العلة ويكون معروض الوجود وهو الماهية علة الوجود الذي هو العارض ولما كان الوجود عارضاً كان معلولاً ولما كان معلولاً للذات (الماهية) فليكن للماهية وجود لضرورة تحقق وجود العلة قبل وجود المعلول وبعد ذلك ان كان الوجود المقدم (وجود العلة) عين الوجود المؤخر (وجود المعلول) يلزم تقدم الشيء على نفسه وامّا اذا كان وجود المقدم (وجود العلة ـ الماهية) غير وجود المؤخر (وجود المعلول) ننقل

---

(١) الاسفار: ج١ ص٩٦

الكلام الى ذلك الوجود المقدم والمفروض ان ذلك الوجود ايضاً عارض وبما انه عارض يكون معلولاً يحتاج الى علة موجودة (ذات وجود) وهي الماهية وهكذا الى مالانهاية له.

والعرضي دائماً يعلل فيلزم الدور او التسلسل

المعنى:

ولو كان الوجود غير الماهية يكون عارض عليها والعارض كيفما كان يحتاج الى العلة فيكون لازم هذا العروض هو الدور او التسلسل.



حقيقة الوجود تشكيكية واحدة

التحقيق ان الوجود حقيقة واحدة ذات التشكيك له مراتب بحسب النقص والكمال والشاهد على وحدة الوجود هو وحدة المعنىٰ كما هو من البديهيات ومثّلوا له بوحدة النور مع اختلاف المراتب فيه شدتاً وضعفاً.

حقيقة الوجود حقاً واحدة　　　وحدة المعنى عليها شاهدة

المعنىٰ:

ان حقيقة الوجود واحدة على التحقيق ويشهد عليه وحدة مفهوم الوجود.

واعلم ان وحدة الوجود لاتكون من الوحدة الجنسية والنوعية وغيرهما بل الوحدة تكون من الوحدة الحقة.

قال صدر المتألهين: ان وحدته تعالى ليست وحدة عدديّة الى ان يذكر عشر وحدات ونفيها فقال:وانّما وحدته تعالي وحدة حقيقية حقة صرفة لايشوبه كثرة ولايخالطه تعدد وهي وحدة حقيقة الوجود الذي لايشوبه العدم والقصور.

وليست الوحدة ماهوية　　　جنسية نوعية صنفية
وليست الوحدة ايضاً بالعدد　　　بل هي ظل وحدة الحق الأحد

المعنىٰ:

ان وحدة الوجود ليست عبارة عن الاتحاد في الجنس او النوع أو الصنف بل الوحدة تكون وحدة حقة في ظل وحدة الحق الأحد.

بمعنىٰ ان وحدة الوجود تنبثق عن وحدة الصرفة فتكون الوحدة في ضوء الوحدة الحقة كما قال صدر المتأليهن: ان الوجودات هويات بسيطة وان

حقيقة الوجود ليست معنىً جنسياً ولانوعياً ولا كلياً مطلقاً (١). ويكون له مراتب مع بساطته قال الحكيم السبزواري: حقيقة الوجود ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف والتقدم والتأخر وغيرها بحسب اصل تلك الحقيقة فان كل مرتبة من الوجود بسيط ليس شديده مركباً من أصل الحقيقة والشدة وكذا (٢).

وهي على وحدتها بسيطة لها مراتب بها محيطة

المعنى:

ان حقيقة الوجود مع وحدتها بسيطة تكون لها مراتب من الكمال والنقص تحيط حقيقة الوجود بتلك المراتب.

ثم لايخفى ان ههنا اقوال ثلاثة:

الاول: ماهو التحقيق وهو القول بالوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة كما قال الحكيم السبزواري: وبما ان مابه الامتياز في شيئية الوجود عين مابه الاتفاق لبساطته لافي شيئية الماهية وبما ان هذه الكثرة من حيث الشدة والضعف والكمال والنقص والتقدم والتأخر، تؤكد الوحدة التي هي حق الوحدة (٣).

وما به التشكيك والتشريك عين الوجود مابه شريك

المعنى:

(١) الاسفار: ج١ ص٥٠

(٢) غرر الفرائد: ص٢٣

(٣) غرر الفرائد: ص٢٣_٢٤

ويكون مابه الامتياز (التشكيك) عين الوجود كما ان مابه الاشتراك (الاتحاد والتشريك) هو عين الوجود، ولايكون للوجود شريك في هذا الامر بان يكون مابه الاشتراك هو الوجود وما به الامتياز شيء آخر (شريك الوجود) بل يكون مابه الامتياز عين مابه الاشتراك.

والثاني: ماعن المشائين بان افراد الوجود حقايق مختلفة قال الحكيم السبزواري:

وعند مشائية حقايق تباينت وهو لدي زاهق

المعنى:

فقال: بيان ذلك انه لو انتزع مفهوم واحد (الوجود) من اشياء متخالفة بما هي متخالفة بلا جهة وحدة هي بالحقيقة مصداقه لكان الواحد كثيراً والتالي باطل بالضرورة فا المقدم مثله (١).

وقيل بل حقايق مغايرة ووحدة الكثير منه ظاهرة

المعنى:

وقيل (والقائل هو المشائي) ان الوجود لايكون حقيقة واحدة بل يكون حقايق متغايرة متكثرة وفيه ان الظاهر من هذا القول واللازم منه وحدة الكثير، وهو باطل بالضرورة وهي عبارة عن انتزاع الوجود الذي هو العنوان الواحد من الافراد المختلفة.

الثالث: ماعن المتكلمين وهو ان الوجود حقيقة واحدة لاتكثر فيه اصلاً وليس له سوى الحصص الذهنية قال الحكيم السبزواري: هي (الحصص)

(١) غرر الفرائد: ص٢٤

مفهوم الوجود المطلق المتفاوت عندهم بمجرد عارض الاضافة الى مهية مهية فالوجود عندهم اعتباري (١).

ومن يقول انها ذات حصص فليس بالمعنى الاعم بل اخص

المعنى:

ومن يقول من المتكلمين ان حقيقة الوجود ذات حصص لايكون المراد هو الحصص بالمعنى الاعم (حقيقة الوجود المنبسط والوجودات الخاصة) بل المراد، الحصص بالمعنى الأخص (الوجودات الخاصة) كما قال الحكيم السبزواري: وحصصه افراده التي هي حقيقة الوجود المنبسط المسمى بالفيض المقدس وانحاء الوجودات الخاصة(٢). وقال المحقق الآملي: شرحاً لهذه الكلمات: قوله ـ حقيقة الوجود ـ وهي الفرد العام والمطلق بالاصطلاح العرفاني. (الى ان قال) وقوله انحاء الوجودات عطف على قوله حقيقة فيكون بياناً لافراد الوجود والمراد بها افراده الخاص والمقيد بالاصطلاح الذوقي (٣).

لانها في هذه الطريقة تجليات نير الحقيقة

المعنى:

لان الحصص في طريقة المتكلمين تجليات من نور الانوار (نير الحقيقة)

---

(١) غرر الفرائد: ص٢٦

(٢) غرر الفرائد: ص ٢٠

(٣) درر الفرائد: ج١ ص٦٠ـ٦١

في انحاء الوجودات الخاصة.

كما قال الحكيم السبزواري بعد التوجيه: ومرادهم بحصصه التجليات التي لاتستلزم تكثراً في المتجلى الا في النسب كما قالوا لاتكثر في مفهوم الوجود الآ بمجرد عارض الاضافة (١).



(١) غرر الفرائد: ص٢٧

اثبات الوجود الذهني

قال صدر المتألهين: قد اتفقت ألسنة الحكماء خلافاً لشرذمة من الظاهريين على ان للأشياء سوى هذا النحو من الوجود الظاهر والظهور المكشوف لكل واحد من الناس وجوداً او ظهوراً اخر عبّر عنه بالوجود الذهني مظهره بل مُظهره المدارك العقلية والمشاعر الحسيّة(١).

فمن المعلوم ان لكل شيء وجود عيني يترتب عليه الآثار ويسمىٰ بالوجود الاصيل وله وجود ذهني يسمىٰ بالوجود الظلي ولايترتب عليه الآثار وبحسب الحقيقة يكون الوجود الذهني ظلاً للوجود العيني.

للشيء نحوان من الظهور فمنه عيني ومنه نوري

المعنىٰ:

ان لكل شيء يكون نحوان من الوجود والظهور فمن الوجود ماهو عينيّ خارجيّ ومن الوجود ماهو صورة نورية في الذهن ولامادة له فيه.

واستدلوا على اثبات الوجود الذهني بعدة وجوه :

الاول صحة الحكم الايجابي على المحال والمعدوم قال صدر المتألهين عند ذكر الادلة: الطريقة الاولىٰ انّا قد نتصور المعدوم الخارجي بل الممتنع كشريك الباري واجتماع النقيضين والجوهر الفرد بحيث يتميز عند الذهن عن باقي المعدومات وتميز المعدوم الصرف ممتنع ضرورة فله نحو من الوجود واذ ليس في الخارج فرضاً بياناً فهو في الذهن (٢).

---

(١) الاسفار: ج١ ص٢٦٣

(٢) الاسفار: ج١ ص٢٦٨

وليس للمحال والمعدوم مطابق في خارج المفهوم

المعنى:

وليس في الخارج مصداق واثر من المحال والمعدوم سوى ماهو المفهوم في الذهن ويحكم على هذا المفهوم الذهني حكماً ايجابياً والحكم يرشدنا الى وجود الموضوع لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت مثبت له (القاعدة الفرعية).

الثاني: تصور الصرافة فانها لاتوجد في الخارج فيكون موطنها الذهن قال الحكيم السبزواري: ان صرف كل حقيقة باسقاط اضافته عن كل ماهو غيره من الشوائب الاجنبية واحد كالبياض فانه اذا اسقط عنه الموضوعات من الثلج والعاج والقطن وغيرها ومن اللواحق الزمان والمكان والجهة وغيرها مما لحقه بالذات وبالعرض كان واحداً (١).

الثالث: تصور الكلية فان الكلية تتصور في الذهن ولاتتحقق في الخارج فلاتكون الكلية الآ من الوجود الذهني قال صدر المتألهين: انّا نحكم على اشياء لاوجود لها في الخارج اصلاً باحكام ثبوتية صادقة وكذا نحكم على ماله وجود ولكن لانقتصر في الحكم على ماوجد منه بل نحكم حكماً شاملاً لجميع افراده المحققة والمقدرة مثل قولنا كل عنقاء طائر وكل مثلث فان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين وصدق الحكم الايجابي يستلزم وجود موضوعه كما تصدق به الغريزة الانسانية واذ لايكفي في هذا الحكم الوجود العيني للموضوع علمنا ان له وجوداً آخر هو الوجود الذهني (٢).

---

(١) غرر الفرائد: ص٢٨ـ٢٩

(٢) الاسفار: ج١ ص٢٦٩ ـ ٢٧٠

وهكذا عوارض الماهية كالوحدة الصرفة والكلية

المعنى:

كما ان الحكم على المحال والمعدوم دليل على الوجود الذهني كذلك تصور عوارض الماهية من الصرافة (صرف البياض) والكلية (الانسان الكلي) فان هذا التصور لايكون الآ في الذهن.

فالعلم بالكل وجود الكل في النفس لكن بوجود ظلي

المعنى:

فان العلم المتعلق بالكلية يكون على اساس وحدة العلم والمعلوم هو (العلم بالكل) بنفسه وجود الكل في النفس ولكن هذا انما يكون بالوجود الذهني.

وبعد مافرغنا عن ذكر الأدلة (المقتضى) نتعرض الاشكالات التي (المانع) ذكروها حول الوجود الذهني وهي على مايلي:منها بان الحكم على الكلي المعدوم كقولنا كل عنقاء طائر وكقولنا بحر زيبق بارد بالطبع، ايجاب على المعدوم وهو غير معقول كما قال المحقق الاهيجي بعد نقل مسلك الكلية عن المواقف وشرح المقاصد: ان هذا داخل في الوجه الثاني (الذي تمسك فيه بالحكم الايجابي على المعدوم) (١).

ويجاب عنه بان فرض الوجود نحو من الوجود فلايكون الحكم على الوجود المفروض حكماً ايجابياً على المعدوم قال صدر المتألهين: ان القضايا

(١) الشوارق: ص٤٧

التي حكم فيها على الاشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية وهي التي حكم فيها بالاتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد فان للعقل ان يتصور (١).

وليس الاعتبار بالمفهوم   في الحكم ايجاباً على المعدوم

المعنى:

وليس في الحكم على المفهوم الاعتباري الفرضي ايجاباً على المعدوم.

بل اعتبار الفرض والتقدير   وانه نحو من الحضور

المعنى:

بل يكون الاعتبار هو اعتبار الفرض والتقدير وان هذا الفرض والتقدير نحو من الوجود والحضور الذهني.

ومنها اندراج المقولات المتباينة تحت مقولة واحدة كما قال صدر المتألهين: ثم انكم قد جعلتم جميع الصور الذهنية كيفيات فيلزم اندراج حقائق جميع المقولات المتباينة بالنظر الى ذواتها مع الكيف في الكيف (٢). وذلك لأن الموجود في الذهن انّما يوجد بمهيّته التي كانت له والآ فلا معنى للوجود الظلّي.

قال المحقق الآملي: الموجود في الذهن على التحقيق هو نفس مهيّة الشيء الذي يتصور فاذا تصورت زيداً مثلاً فمهية زيد المتصور هي المتصور

---

(١) الاسفار: ج١ ص٣١٢

(٢) الاسفار: ج١ ص٢٧٧

لاشيء آخر(١). فعليه يلزم اندراج المقولات تحت مقولة الكيف.

وقال الحكيم السبزواري: هذا اشكال اصعب من الاول بيانه ان القوم قد عدّوا العلم كيفاً نفسانياً والعلم عين المعلوم بالذات والمعلوم بالذات قد يكون جوهراً وقد يكون كمّا وقد يكون مقولة اخرى فيلزم اندراج جميع المقولات في الكيف (الى ان قال) فاذا كانت الصورة العلمية جوهراً كالانسان ... لزم ان يكون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين ومجنساً بجنسين في مرتبة واحدة بحسب ذاته (ويلزم منه وحدة الاثنين) واذا كانت كيفاً محسوساً مثلاً كالسواد لزم ان يكون شيء واحد كيفاً (ويلزم منه قيام العرض بالموضوعين في الخارج وفي الذهن) (٢).

وليس فيه وحدة الاثنين ولا قيامه بموضوعين
فانه العارض للماهية وليس من عوارض الهويّة

المعنى:

فيجاب عن الاشكال المذكور بانه لايلزم من الوجود الذهني وحدة الاثنين ولا يلزم قيام العرض بالموضوعين فان الكيف النفساني (الوجود الذهني) يعرض للماهية ولايكون الكيف من عوارض الوجود حتى يلزم اشكال المذكور والماهيّة لاتندرج تحت مقولة اخرى.

قال صدر المتألهين: فبجملة ماقررناه ظهر لك ان شيئاً من المعقولات الذهنية من حيث ماهياتها ليست مندرجة تحت مقولة من المقولات بمعنى كونها افراداً لها بل المقولات امّا عينها او مأخوذ فيها وامّا من حيث كونها

(١) درر الفرائد: ج١ ص٩٥

(٢) غرر الفرائد: ص٣٠

صفات موجودة للذهن ناعتة له من مقولة الكيف بالعرض لا انّ الكيف ذاتيٌ لها (١).

ومنها ان الذاتي للشيء لايتخلف عنه فعليه كيف يمكن المساعدة على تحقق ذاتي الجوهر (لا في الموضوع) في الذهن قال صدر المتألهين: ان الحقائق الجوهرية بناءً على أن الجوهر ذاتي لها وقد تقرر عندهم انحفاظ الذاتيات في انحاء الوجودات كما يسوق اليه ادلة الوجود الذهني يجب ان تكون جوهراً اينما وجدت وغير حالة في موضوع فكيف يجوز أن يكون الحقايق الجوهرية موجودة في الذهن اعراضاً قائمة به(٢). فيلزم منه الجمع بين المتقابلين.

ويجاب عنه بان في اجتماع المتقابلين مضافاً الى الوحدات الثمانية يشترط وحدة الحمل وفي مسئلتنا لم تتحقق وحدة الحمل فلا يكون جمع المتقابلين وذلك لأن الجوهر يكون جوهراً (لافي الموضوع) بالحمل الاولى ويكون كيفاً نفسانياً (في الموضوع) بالحمل الشايع الصناعي فلايلزم التقابل في المقام كما قال صدر المتألهين: فالحق ان مفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية كيفيات ذهنية يصدق عليها معانيها (الجوهرية) بالحمل الأولي ويكذب عنها بالحمل المتعارف (الشايع) ودلائل الوجود الذهني لايعطي اكثر من هذا في العقليات (٣).

وليس يقتضي انحفاظ الذات ... الجمع بين المتقابلات
اذ ماله تقابل بالذات ... ماكان بالشايع لابالذاتي

---

(١) الاسفار: ج١ ص٢٩٧-٢٩٨

(٢) الاسفار: ج١ ص٢٧٧

(٣) الاسفار: ج١ ص٣٠٦

فالعلم بـالجـوهـر كيـف وعـرض والجوهر المعلوم كيف بالعرض

المعنى:

وانحفاظ الذات في جميع انحاء الوجود لايقتضي اجتماع المتقابلين لأن ماله تقابل من مقولة (الجوهر) مع مقولة اخرى (الكيف) تقابلاً بالذات انّما هو فيما اذ كان الحمل في المقولتين حملاً شايعاً لا ان يكون حمل المقولة (حمل الجوهرية على الجوهر) حملاً ذاتياً فعليه يكون العلم بالجوهر كيف نفساني وعرض قائم في الموضوع وامّا الجوهر المعلوم (الصورة المعلومة من الجوهر) فهو كيف بالعرض بالحمل الشايع لا بالذات بالحمل الاولي الذاتي.

بل هو عـقـل عـاقل معـقـول وليـس فـي النـفس لـه حـلـول

المعنى:

بل يقال ان الوجود الذهني على اساس وحدة العاقل والمعقول نفس العاقل فهو عقل وعاقل ومعقول ولايكون حصوله في النفس بنحو الحلول حتى يقال انه كيف نفساني.

فعليه لايبقىٰ موضوع للأشكال فيصبح الوجود الذهني من مقولة الجوهر كما اشار اليه صدر المتألهين: ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء المجردة المادية... وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها وليس من شرط حصول شيء لشيء ان يكون حالاً فيه (١).

الى هنا تم الجواب على ماهو التحقيق ومن الاعاظم اجوبة اخرىٰ

(١) الاسفار: ج١ ص٢٦٤ـ٢٦٥

لابأس بذكرها.

الاول: ماعن المحقق الدواني بان العلم لايكون من مقولة الكيف حتى يلزم الاندراج قال الحكيم السبزواري: فعند المحقق (الدواني) اطلاق القوم لفظ الكيف على الصور العلمية من الجوهر ومن سائر المقولات ماعدا الكيف انما هو على المسامحة تشبيهاً للامور الذهنية بالحقائق الكيفية الخارجية واما في الحقيقة فالعلم لما كان متحداً بالذات مع المعلوم بالذات كان من مقولة المعلوم فان كان جوهراً فجوهر وان كما فكم وان كيفاً فكيف وهكذا فلا يلزم اندراج شيء واحد تحت مقولتين (١).

وقيل لا كيف على المرسوم والعلم من مقولة المعلوم
وصحّ في الاول دون الثاني فانه مخالف البرهان

المعنى:

وقيل (القائل ـ المحقق الدواني) انه لايتحقق الكيف على الصورة المرتسمة في الذهن ويكون العلم من مقولة المعلوم ان جوهراً فجوهر وان كيفاً فكيف وهكذا وصحّ هذا البيان في مصرع الاول وهو ان الصورة الذهنية لاتكون كيفاً نفسانياً كما قلنا انه على اساس اتحاد العاقل والمعقول يكون الامر كذلك دون المصرع الثاني وهو ان العلم من مقولة المعلوم فلايصح ذلك وانه مخالف للبرهان القائم في باب اتحاد العاقل والمعقول.

الثاني: ماعن السيد صدر الدين (السيد السند) بأن الماهية بعد ما انتقلت في الذهن انقلبت كيفاً فتكون مرحلة الانتقالية هى مرحلة الانقلابية فلايلزم الاشكال المتقدم قال صدر المتألهين في مقام تقريب هذا القول: لما كانت

---

(١) غرر الفرائد: ص٣٣

موجودية الماهية متقدمة على نفسها فمع قطع النظر عن الوجود لايكون هناك ماهية اصلاً والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجوداً في الذهن لااستبعاد ان يتبدل الماهية ايضاً فاذا وجد شيء في الخارج كانت له ماهية امّا جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكال (١). وفيه ان الانقلاب يصح على اساس اصالة الوجود بان يقال ان الوجود يبقىٰ في المرحلتين والماهية تتبدل الى ماهية اخرى فالاصل (الوجود) محفوظة والتبدل انما هو في المراتب واما على اصالة المهية فان الماهية الاولى تنعدم في مرحلة الانتقال وتوجد ماهية ثانية بدون الربط في البين فاين الانقلاب من احد الى الاخر قال الحكيم السبزواري: هذا مذهب هذا السيد وهو بظاهره سخيف لانه (السيد) قائل باصالة المهية وانّىٰ للمهية هذا العرض العريض مع كونها مثار الاختلاف وعدم وجود مادة مشتركة (٢).

والأنقلاب ليس بالسديد الاّ على اصالة الوجود

المعنىٰ:

والقول بالانقلاب في مرحلة الانتقال ليس بصحيح الاّ على اساس اصالة الوجود ولكن بما أن القائل (السيد) يستنكر اصالة الوجود فلايبقى مجال لهذا القول.

الثالث: ماعن جماعة من الحكماء وهو ان الموجود في الذهن شبح من

---

(١) الاسفار: ج١ ص٣١٧

(٢) غرر الفرائد: ص٣٢

الوجود العيني فعليه لايرد اشكال المتقدم.

قال صدر المتألهين: اعلم ان قوماً من المتأخرين... اختاروا ان الموجود في الذهن ليس حقايق المعلومات بل اشباحها واظلالها المحاكية عنها (١). ثم قال: ويرد عليهم انه لو تم دلائل الوجود الذهني لدلت على أن للمعلومات بانفسها وجوداً في الذهن (٢).

ولايصح الالتزام بالشبح فانه انكار ماقد اتضح
والشبح اللازم للهوية فلم يكن مطابق الكيفية

المعنى:

والالتزام بالشبح ليس بصحيح لأن القول بالشبح انكار ماقد ثبت واتضح بالبرهان بان الموجود في الذهن انما هو بنفس مهيته التي كانت في الخارج والشبح انما هو لازم للوجود فلم يكن الشبح مطابقاً لنفس المهية (الكيفية) الموجودة كنقش صورة الانسان في اللّوح ومن المعلوم ان صورة الزيد في اللّوح غير صورة الزيد في الذهن.

الرابع: ماعن المحقق القوشجي وهو الفرق بين الحصول والقيام فيقال ان للذهن عند التصور والادراك يوجد شيئان الاول حصول ماهيّة المعلوم ان جوهراً فجوهرٌ وان كيفاً فكيف وهكذا وهو حاصل في الذهن حصول الشيء في الزمان والمكان والثاني قيام صورة المعلوم (بعد الحصول) في الذهن ويكون بنحو عرض القائم في الموضوع.

قال صدر المتألهين: قال بعض اهل الكلام ... انا اذا تصورنا الاشياء

(١) الاسفار: ج١ ص٣١٤-٣١٥

(٢) الاسفار: ج١ ص٣١٥

يحصل عندنا امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وهو غير حال في الذهن ناعتاً له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فحينئذٍ لا اشكال فيه (١). وفيه انه خلاف الوجدان وذلك لان في الذهن نحو واحد من الوجود فلايكون هناك مرحلتان من الحصول والقيام.

وقال صدر المتألهين: فيرد عليه سوى كونه مخالفاً للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث (مضافاً على المثلية والشجية) من غير دليل وبرهان انه قد تقرر عندهم وسنتلوا عليك ان شاء الله تعالى ان كل صورة مجردة قائمة بذاتها فانها علم وعالمة بذاتها ومعلومة لذاتها (٢).

والفرق بالقيام والحصول قول به وليس بالمعقول
اذ ليس ماهناك موجودين ولا اتحاد للمقولتين

المعنى:

وما قال به بعض المتكلمين من الفرق بين الوجود بالقيام والوجود بالحصول في الذهن هو كلام ليس بمعقول وذلك لانه لايكون في الذهن موجودان (الحاصل والقائم) وليس في ذلك الموطن اتحاد بين المقولتين من الجوهر (بالحصول) والعرض (بالقيام).

وليس للحصول في المجرد معنى سوى الحصول بالتجرد

المعنى:

---

(١) الاسفار: ج١ ص٢٨٢

(٢) الاسفار: ج١ ص٢٨٣

وليس في الذهن (في المجرد) للحصول معنى سوى حصول الشيء مجرداً عن المادة بنحو الصورة العلمية فلايكون حصول صورة الشيء في الذهن كحصول الشيء في الزمان والمكان.

المعقول الاول والثاني عند الحكيم والميزاني

قال الحكيم السبزواري: وتوضيح المقام ان العارض ثلاثة اقسام:

١ـ عارض يكون عروضه للمعروض واتصاف المعروض به في الخارج كالسواد والظاهر انه معقول اول بكلا الاصطلاحين (المنطقي والفلسفي).

٢ـ وعارض فيه كلاهما في العقل كالكلية (وهو معقول ثاني بالاصطلاح المنطقي).

٣ـ وعارض عروضه في العقل ولكن الاتصاف به في الخارج كالابوة (وهو معقول ثاني بالاصطلاح الفلسفي) (١).

فتحصل ان المناط في المعقول الاول هو العروض والاتصاف في الخارج كالبياض والابيض،وفي المعقول الثاني بالاصطلاح المنطقي يكون المناط هو العروض والاتصاف في الذهن؛ وفي المعقول الثاني بالاصطلاح الفلسفي يكون المناط هو العروض في الذهن اعماً من ان يكون الاتصاف في الذهن او في الخارج.

كما قال الحكيم السبزواري: (صف المعقول الثاني) بما عروضه بعقلنا

---

(١) غرر الفرائد: ص٣٩ـ٤٠.

ارتسم، في العين او فيه (الذهن) اتصافه رسم (١).

فتبين ان النسبة بين الاصطلاحين تكون اعماً مطلقاً وذلك لأن المعقول الثاني بالأصطلاح المنطقي اخص لكون المناط فيه هو العروض والاتصاف في الذهن والمعقول الثاني بالاصطلاح الفلسفي اعم لأن المناط فيه هو العروض في الذهن سواءً كان الاتصاف في الخارج او في الذهن.

ماكان في العين له العروض فالصدق فيها لازم مفروض

المعنى:

ان الشيء الذي كان له العروض في الخارج فمن المفروض اللازم ان صدقه ايضاً في الخارج.

وحيث لاعروض في التعقل فذاك معقول بوصف الاول

المعنى:

وبما ان ذلك العروض لم يكن في الذهن والتعقل فيكون ذاك معقولاً بوصف الاول (المعقول الاول) بالاصطلاحين كالبياض والأبيض.

وماله العروض في العقل اعم من حيث صدقه وان خص وعم

المعنى:

والعارض الذي يكون له العروض في الذهن اعم من ان يكون صدقه في الذهن فقط(خص)اويكون الصدق في الخارج وفي الذهن (عم) فهو معقول

(١) غرر الفرائد: ص٣٩

ثاني. هذا ملخص البحث، واما تفصيله فيكون على مايلي:

فكل معقول يسمى الثاني بالصدق في العقل لدى الميزاني

المعنى:

فان كل معقول يسمى بالمعقول الثاني عند المنطقي انما يكون بواسطة الصدق في الذهن.

وبالعروض فيه والتعميم في صدقه الثاني لدى الحكيم

المعنى:

ويسمى مايعقل في الذهن بالمعقول الثاني لدى الفلاسفة بواسطة العروض في العقل وبواسطة التعميم في الاتصاف والصدق ذهناً وخارجاً.

تقسيم الوجود والعدم الى المطلق والمقيد

قال الحكيم السبزواري: فالوجود المطلق ماهو المحمول في الهلية البسيطة كالانسان موجود والمقيد ماهو المحمول في الهلية المركبة كالانسان كاتب ورفع هذين عدم مطلق ومقيد (١).

فالعدم المطلق هو سلب وجود المطلق كقولنا الانسان ليس بموجود والعدم المقيد هو سلب وجود المقيد كقولنا الانسان ليس بكاتب.

الحق ان مطلق الوجود   يوصف بالاطلاق والتقييد

المعنى:

التحقيق ان مطلق الوجود (الوجود بما هو وجود) ينقسم الى المطلق والمقيد.

والمطلق المحمول في القضية   على الوجود او على الماهية

المعنى:

والوجود المطلق هو المحمول في القضية (في الهلية البسيطة) اعم من ان يكون هذا الوجود المطلق محمولاً على الوجود او على الماهية.

كقولنا الانسان موجود فان المحمول هو الوجود المطلق والموضوع هو الانسان سواءً كان المراد منه وجود الانسان او مهيته فهذا هو الوجود المطلق.

---

(١) غرر الفرائد: ص٤١

والعدم المطلق سلب المطلق مضافاً او محضاً بقول مطلق

المعنى:

ويكون العدم المطلق سلب الوجود المطلق كقولنا الانسان ليس بموجود فيسلب الوجود عندئذٍ بقول مطلق اعم من ان يكون وجوداً مضافاً ومقيداً او وجوداً مطلقاً ومحضاً.

فبالنتيجة يكون سلب وجود الانسان هو سلب ذات الانسان مع سلب الانسان الكاتب وهذا هو معنى سلب المطلق.

والربط في الهليّة المركبة مقيد حيث تكون موجبة

المعنى:

ويكون ربط الموضوع والمحمول (الوجود) في الهلية المركبة مقيداً من حيث كونها قضية موجبة كالانسان كاتب وانّما عبّرنا عن الوجود في القضية المركبة بالربط لأن المحمول بحسب الحقيقة هو الكاتب والوجود هنا لايكون الا رابطاً في البين.

وسلبه مقيد من العدم لاربط سلبه ولا المعنى الاعم

المعنى:

ويكون سلب ذلك الوجود الرابط (الربط) عدم المقيد (مقيد من العدم) كالانسان ليس بكاتب ولايكون المراد من سلب الربط هو ربط سلب الربط ولا المعنى الاعم من سلب الربط وربط سلب الربط.

ولايخفى ان سلب الربط (ليس) مع كونه سلب ربط الوجودي بحسب الحقيقة يصبح ربطاً سلبياً بين الموضوع (الانسان) والمحمول (الكاتب) وهو مما لااساس له لأن قضية السالبة لاتفيد الا سلب الوجود ولا تفيد ازيد من

ذلك.

كما قال العلامة الشهيد المطهري عند تقسيم الوجود الى المطلق والمقيد ماخلاصته: التحقيق كما به جمع من الفلاسفة الاسلاميين ان القضية السالبة لاتفيد الاّ رفع النسبة الايجابية ففي قضية السالبة البسيطة يكون نفي الوجودالمطلق وفي السالبة المركبة يكون نفي الوجود المقيد فقط (١).



(١) شرح المنظومة: ص١٤٤

الاحكام السلبية للوجود

قال صدر المتألهين: اعلم ان حقائق الوجودية لايتقوم من جنس وفصل(١) وافاد لاثبات هذا المطلب دليلاً سامياً نذكر ملخصه خلال شرح الأبيات التالية:

ان الـوجـود فـي تـطـوراتـه ‏ ‏ ‏ ‏ امـر بـسيـط بـتـمـام ذاتـه
فـانـه بمقتـضئ الـمقـابلـه ‏ ‏ ‏ ‏ مـقـابـل لـلعـدم الـبـديل لـه

المعنى:

ان الوجود في جميع مراتبه يكون امر بسيط بتمام الذات وكمال الحقيقة فان الوجود على اساس تقابل الايجاب والسلب يكون مقابلاً للعدم المقابل لذاك الوجود فلايكون واقع الوجود الآ طرد العدم.

فـليس ذاتـه عدا طـرد الـعدم ‏ ‏ ‏ ‏ فهي بسيطة على الوجه الاتـم

المعنى:

فليس ذات الوجود وواقعه سوى طرد العدم فتكون ذات الوجود بسيطة بتمامها وكمالها.

فان حقيقة الوجود تكون بمعنئ منشأية الاثر وواقعية الوجود عبارة عن طرد العدم.

مـن دون حـاجـة الـى مـقـوم ‏ ‏ ‏ ‏ فـي ذاتـه ولا الـى مقـسـم

---

(١) الاسفار: ج١ ص٥٠

للخلف في الاول بالوجدان والانقلاب بيّن في الثاني

المعنى:

فالوجود وجود من غير حاجة الى المقوم في الذات ومن غير حاجة الى المقسم للزوم الخلف في فرض المقوم للوجود وجداناً ولزوم الانقلاب الواضح في فرض المقسم للوجود.

امّا لزوم الخلف فقال المحقق الآملي: لأن الجزء الذي هو غير الوجود يلزم ان يكون كالكل الذي هو المركب منهما موجوداً فتكون حقيقة الوجود متحققاً في (هذا) الجزء وفي المركب منهما فلم يكن جزء ولا كلاً اذ لم يبق للوجود ثانياً حتى يجتمع معه لكي يصير هو جزء ومن ضمه بجزء آخر يتحصل الكل فلا كل ولا جزء حينئذ اصلاً (١). واما لزوم الانقلاب فقال الحكيم السبزواري: ان كلاً من الجنس والفصل عارض للآخر وحاجة الجنس الى الفصل ليس في قوام ذاته ومهيته بل في تحصله ولذا فالفصل بالنسبة الى الجسم مقسم لامقوم وذلك انما يتصور في الجنس الذي مهيته غير الوجود وامّا الجنس الذي هو عينه فمفيدا نيته مفيد مهيته وهذا هو القلب (٢).

وحيثما يمتنع التحليل فمطلق التركيب مستحيل
وكل مايعرض للماهية بالذات منفي عن الهوية

المعنى:

وبما انه يمتنع التجزية والتحليل في الوجود فيكون مطلق التركيب سواءاً

---

(١) درر الفرائد: ج١ ص١٤٥

(٢) غرر الفرائد: ص٤٢ـ٤٣

كان التركيب عن الأجزاء الخارجية او العقلية مستحيل في الوجود وعليه مايعرض على الماهية ذاتاً من التركيب وغيره منفي عن الوجود فلا يعرض على الوجود.

تكثر الوجود بالتشكيك وبالماهية

قال العلامة الطوسي: ويتكثر (الوجود) بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها. وقال العلامة الحلي في شرح هذه الكلمات: الوجود طبيعة معقولة (مقولة) كلية واحدة غير متكثرة فاذا اعتبر عروضه للماهيات تكثر بحسب تكثرها لاستحالة عروض العرض الشخصي لماهيات متعددة (١). وقد تقدم في البحث عن ان حقيقة الوجود تشكيكية واحدة بان في الوجود وحدة في عين الكثرة وكثرة في عين الوحدة ويكون مابه الامتياز فيه عين مابه الاشتراك فلانعيد. ونبحث هنا عن اقسام التمايز والتكثر فنقول ان المشهور عند المشائين كون التمايز في الباب على ثلاثة اقسام.

كما قال الحكيم السبزواري: الميز بين كل شيئين امّا بتمام الذات كالاجناس العالية وانواعها كل مع الآخر او بعضها اي بعض الذات كالانسان والفرس اوجأ الميز بمنضمات وعوارض غريبة كزيد وعمر (٢). فهذه هي اقسام التمايز على ماهو المشهور.

لايتكثر الوجود وحده الأ بما ليس ينافي الوحدة

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٢٢

(٢) غرر الفرائد: ص٤٣

المعنى:

ان الوجود بذاته (وحده) لايتكثر الا انه يتكثر بواسطة امر لاينافي وحدة الوجود كالأختلاف بالتشكيك وبالماهية كما تقدم الكلام فيه.

ففي الوجود كثرة نورية — بالذات كالعوالم العقلية
فانها مراتب مشككة — فذاتها فيما به مشتركة

المعنى:

فيكون في الوجود كثرة نورية ذاتاً من حيث القوة والضعف كالعقول الكلية.

فان تلك الكثرة مراتب مشككة للوجود فيكون ذات المراتب فيما به هو هو (الوجود) مشتركة وهذا هو الكثرة في الوحدة.

وامتنع التشكيك في المعاني — وليس فيه للوجود معنى ثانٍ
فانها بذاتها تختلف — وليس فيها مابه تأتلف

المعنى:

ولايخفى ان التشكيك امتنع في المعاني وليس في تشكيك المراتب للوجود تشكيك المعنى للوجود فلايكون للوجود الا معناً واحداً بخلاف الماهية فان الماهيات تختلف بالذات معناً وليس في الماهيات مابه الائتلاف والاشتراك كما قال الفلاسفة: انها مثار الكثرة والاختلاف.

وكثرة اخرى له بالعرض — فانه كثرة امر عرضي

المعنى:

وهنا يكون كثرة اخرى للوجود بالعرض بواسطة الماهيات فان تلك الكثرة تكون كثرة امر عرضي (الماهية) يعرض للوجود بواسطة الماهية.

وحدة الحقيقة العينية تجامع الكثرة في الماهية
اذ ليس في الوجود للماهية تخلل فكيف الا ثنينية

المعنى:

والوحدة الحقيقية للوجود التي تنبثق من نفس الوجود وعينه تجامع الكثرة التي تتواجد في الماهية وذلك (الجمع بين الوحدة والكثرة) لانه ليس للماهية تخلل في الوجود فلاتوجب الماهية خللاً في وحدة الوجود فاذا لم يكن في الوجود خلل من ناحية الماهية تكون الماهيات كلها مشتركة ومتحدة في الوجود فعليه كيف يتصور الاثنينة بين الكثرة والوحدة وفي نهاية المطاف نصل الى ماهو الصحيح وهو الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة.

المعدوم ليس بشيء

ان الوجود يساوق الشيئية والمعدوم ليس بشيء فالتحقيق ان الوجود هو الثبوت والعدم هو النفي ولا واسطة في البين.

قال العلاّمة الطوسي: ويساوق (الوجود) الشيئية فلا تتحقق (الشيئية) بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله. وقال العلامة الحلّي في شرح هذه الكلمات: فان العقل قاض بانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم فان الثبوت هو الوجود (١). وقال بعض المعتزلة ان الثبوت اعم من الوجود والنفي اعم من العدم كما قال الحكيم السبزواري:

وجعل المعتزلي الثبوت عم من الوجود ومن النفي العدم(٢)

المعنىٰ:

ان المعتزلي جعل الثبوت اعماً من الوجود وجعل العدم اعماً من النفي فيقولون ان الثبوت قد يطلق على الشيء الموجود وقد يطلق على الممكن المعدوم فان للشيء الممكن نحو ثبوت ولو لم يكن موجوداً فعلاً بخلاف المعدوم الممتنع كشريك الباري فانه لاثبوت له وكذلك يكون العدم اعماً من النفي فان المعدوم الممكن له نحو ثبوت فلا يكون منفي وامّا المعدوم الممتنع فهو منفي ولا واسطة بين النفي والاثبات فالنسبة بين الثبوت والوجود وكذا بين العدم والنفي اعم واخص مطلق وبين النفي والاثبات تباين كلي قال المحقق الآملي نقلاً عن بعض الحكماء: والذي دعاهم الى القول بثبوت

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٤

(٢) غرر الفرائد: ص٤٤

المعدومات امران احدهما تصحيح الامكان للمهيات فان سلب ضرورة الوجود والعدم في حال الوجود عن المهية غير صحيح لانها في حال الوجود محفوفة بضرورتين فلابد من ان تكون حال العدم ثابتة حتى تكون محكومة بالامكان (واجاب صاحب الدرر) ولايخفى ما فيه من الوهم (الوهن) لانها في حال الوجود محكومة عليها بالامكان بمعنى انها ولو في حال وجودها بالنظر الى ذاتها (تكون) مما يصح سلب الوجود والعدم عنها وان كان بالنظر الى علة وجودها واجبة الوجود بالغير وبالنظر الى عدم علة وجودها ممتنع الوجود بالغير وواجبة العدم (١).

بالذات لاثبوت للماهية وحيث لاثبوت لاشيئية
بل الثبوت يتبع الهوية عينية تكون او ذهنية

المعنى:

التحقيق انه لاثبوت للماهية بالذات وحيث لاثبوت لها فلاشيئية لها بل الثبوت والشيئية انما يتبع الوجود خارجياً او ذهنياً هذا كله بالنسبة الى الامر الاول.

واما الامر الثاني فقال المحقق الآملي: ثانيهما تصحيح علم الواجب بالاشياء قبل وجوداتها.

وفيه ان علم الأزلي لايوجب ثبوتاً في ذات الماهيات (٢).

وليس للعلم بها في الازل شهادة لما يرى المعتزلي

---

(١) درر الفرائد: ج١ ص١٥٢_١٥٣

(٢) درر الفرائد: ج١ ص١٥٣

اذ صفة العلم بها لاتقتضي   ثبوتها بالذات بل بالعرض

المعنى:

وليس للعلم الأزلي من الباري بالماهيات دلالة وشهادة لما يراه المعتزلي من ثبوت بعض المعدومات لأن صفة العلم بالماهيات لاتقتضي ثبوت الماهية بالذات بل لاتقتضي بالعرض (بواسطة العلة مثلاً) ايضاً لعدم دخل علم الباري في الثبوت اصلاً.

وانها واحدة لذاتها   في العقل كالامكان من صفاتها

المعنى:

وان الماهية واحدة ذاتاً (ليست الا هي) عند العقل كوحدة الامكان الذي هو من صفات الماهية.

كما قلنا نقلاً عن درر الفرائد بان الماهية في حال الوجود محكومة عليها (متصفة) بالأمكان وفي هذا الحال تكون بالنظر الى ذاتها (واحدة) مما يصح سلب الوجود والعدم منها.

ولاينافي الوصف بالضرورة   فانها مادام بالضرورة

المعنى:

ولاينافي وصف الامكان بالنظر الى الذات مع الوصف بالضرورة فان الضرورة تكون صفة عارضية (مادام بالضرورة) على اساس وجود العلة واما الامكان فهو صفة ذاتية للماهية.

وهنا شبهات من المعتزلة حول ثبوت المعدوم لابأس بذكرها قال الحكيم السبزواري: فمن شبهات ثبوت المعدوم انه مخبر عنه (المعدوم لايخبر عنه ـ

هذه القضية في الحقيقة ـ اخبار عن المعدوم) وكل مخبر عنه فهو شيء (له ثبوت) والجواب ان المراد بالموضوع (الصغرى) ان كان المعدوم المطلق فلايخبر عنه وان كان المعدوم في الخارج فالاخبار عنه لوجوده في الذهن (١). فالمعدوم يخبر عنه بأنه لايخبر عنه بالحمل الاولى في الذهن ولايخبر عنه بالحمل الشايع فلايكون موصوفاً بما لايخبر عنه بالشايع.

وليس للمعدوم في الاخبار عنه سوى الفرض والاعتبار

المعنىٰ:

وليس في الاخبار عن المعدوم سوى الفرض والاعتبار الذهني ثبوت وشيئية اصلاً.

وقال العلاّمة الطوسي: ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من الاشاعرة الى ان ههنا واسطة بين الموجود والمعدوم وهي ثابتة وسموها الحال وحدوها بانها صفة لموجود لايوصف بالوجود والعدم. واجاب بقوله: فان العقل قاض بانه لاواسطة بين الوجود والعدم (٢).

والعقل قد قضىٰ بنفي الواسطة والشبهات كلها مغالطة

المعنىٰ:

ويكون العقل قاضياً بنفي الواسطة بين الوجود والعدم والشبهات التي ذكروها حول اثبات الواسطة تكون كلها مغالطة.

---

(١) غرر الفرائد: ص٤٦

(٢) تجريد الاعتقاد: ص١٦

قال الحكيم السبزواري: ومن شبهات اثبات الحال ان الوجود ليس بموجود والآ لساوى غيره (من الموجودات) في (الاحتياج با) لوجود فيزيد وجوده (الوجود) عليه (وهكذا الى ان يتسلسل) ولا بمعدوم والآ اتصف بنقيضه والجواب من وجوه الاول ان الوجود موجود ولكن بنفس ذاته (١).

اذ الوجود نفسه الوجود فهو بنفس ذاته موجود

المعنى:

فلا يلزم التسلسل لأن وجود الوجود يكون بنفسه فالوجود بنفس ذاته موجود فلايحتاج الى الغير بالوجود بل يكون وجوده بنفسه ويكون الوجود والموجود شيء واحد.

وقال الحكيم السبزواري: ومنها ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والآ لكان مشخصاً لا كلياً ولا بمعدوم والآ لما كان جزءاًالموجود كزيدفقال:والجواب ان الكلي موجود قولكم فيكون مشخصاً قلنا الطبيعي لايأبي عن الشخصية فانه (يكون شخصاً) نفس الطبيعة التي يعرضها الكلّية في نشأة الذهن (٢). فيكون الكلي شخصاً في الذهن.

وليس مايعرضه الكلّية في الذهن ابياً عن الشخصية

المعنى :

وليس الموجود الذي يعرضه الكلّية في الذهن كالانسان آبياً عن

---

(١) غرر الفرائد: ص٤٦

(٢) غرر الفرائد: ص٤٦ـ٤٧

التشخص في هذا الموطن.

وقال الحكيم السبزواري: ومنها ان جنس المهيات حقيقيّة العرضية كلونية السواد ليس بمعدوم والاّ لتقوم الموجود (الاسود) بالمعدوم (السواد) ولا (يكون العرض) بموجود والاّ لزم قيام العرض بالعرض لأن تركيب الحقيقي على قيام الاجزاء بعضها ببعض والجواب ان الاعراض بسائط خارجية فلاتقوم فيها في الخارج حتى لو كانت اللونية معدومة في الخارج لزم تقوم الموجود بالمعدوم وايضاً قيام العرض بالعرض جائز (١).

وليس في الجنس البسيط الخارجي تقوم بنوعه في الخارج

المعنى:

وليس في العرض الذي هو الجنس البسيط الخارجي (مثلاً السواد) قوام بنوعه (الحجر الاسود مثلاً) في الخارج فلا يكون الحجر الاسود مثلاً متقوماً بالسواد.

---

(١) غرر الفرائد: ص٤٧

عدم التمايز في الاعدام

اختلف الحكماء في مسئلة تمايز الأعدام فقال بعض الفلاسفة والمتكلّمين بوجود التمايز كما قال العلامة الطوسي: وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لاغير. وقال العلّامة الحلي في شرح هذه الكلمات: فانها تتمايز بتمايز ملكاتها (١). واستنكر التمايز بعض آخر من المتأخرين.

كما قال الحكيم السبزواري: لاميز في الاعدام من حيث العدم (٢).

والتحقيق ان هذا النزاع لفظي وذلك لأن القائلين بوجود التمايز يثبتون التمايز بواسطة الاضافة الى الملكات كما في تجريد الاعتقاد لا بالنسبة الى العدم بما هو هو وامّا المنكرون انما استنكروا التمايز باعتبار نفس العدم لاباعتبار الاضافة الى الملكات كما قال الحكيم السبزواري: وارتسامها في الوهم (يكون) باعتبار الاضافة الى الملكات... وتضيف اليها مفهوم العدم فيحصل عنده أعدام متمايزة في الاحكام(٣).

فتبين انه لانزاع مبدئياً بين القولين وان العدم بما هو عدم لاتمايز فيه.

قال العلّامة الطباطبائي: لاتمايز في العدم اذ التمايز بين الشيئين امّا بتمام الذات.. او ببعض الذات... او بما يعرض الذات .. ولا ذات للعدم نعم ربما يضاف العدم الى الوجود فيحصل له حظ من الوجود ويتبعه نوع من التمايز كعدم البصر الذي هو العمى المتميز من عدم السمع (٤).

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٢٣

(٢) غرر الفرائد: ص٤٧

(٣) غرر الفرائد: ص٤٧

(٤) نهاية الحكمة: ص١٩

لاريب في وحدة مفهوم العدم الاّ اذا كان بغيره استتم
وليس للمفهوم من مصداق له تمايز على الاطلاق

المعنى:

لاريب في أن مفهوم العدم واحد لاتكثر ولاتمايز فيه الاّ اذا كان مستتماً بغيره ومضافاً الى غيره من الملكات ولايوجد للمفهوم العدم بما هو مفهوم العدم مصداق الذي كان له التمايز عن غيره مطلقا بدون الاضافة او مع الاضافة.

اذ يقتضي التميز التعينا فاللاتناهي فيه عاد بيّنا

المعنى:

لان التميز في الاعدام تقتضي التعين فيها فالتمايز يعود الى التسلسل بنحو البين.

كما قال الحكيم السبزواري: وامّا مع قطع النظر عن ذلك (الاضافة الى الملكات) فلا يتميز عدم من عدم والاّ لكان في كل شيء اعدام غير متناهية (١). وقال المحقق الآملي: شرحاً لهذه الكلمات: لانه يصدق على الحجر مثلاً عدم الشجر وعدم عدم الشجر وعدم عدم عدم الشجر وهكذا الى غير النهاية وذلك محال لما ذكره في الحاشية من انه يلزم ان يكون في الشيء تحصلات غير متناهية لاقتضاء تميز الاعدام الغير المتناهية لذلك (٢).

(١) غرر الفرائد: ص٤٧

(٢) درر الفرائد: ج١ ص١٦٧

وحيث ليس ميزه معقولاً فليس علة ولا معلولاً

المعنى:

وبما ان ميز العدم ليس معقولاً للزوم التسلسل فليس العدم علة ولا معلولاً لأن العلة وكذا المعلول فرع التميز والتعين.

واما مايقال ان عدم العلة علة لعدم المعلول فهو قول على سبيل التقريب والمجاز قال الحكيم السبزواري: فاذا قيل عدم الغيم علة لعدم المطر فهو باعتبار ان الغيم علة المطر فبالحقيقة قيل لم يتحقق العليّة التي كانت بين الوجودين (١).



(١) غرر الفرائد: ص٤٨

امتناع اعادة المعدوم

التحقيق ان اعادة المعدوم بجميع خصوصياته ممتنع وقال الشيخ الرئيس ان هذا الامتناع من الضروريات واستحسنه الامام الرازي ومع التنزل عن ذلك يمكن ان يستدل على امتناع اعادة المعدوم بوجوه:

منها ما يقول به العرفاء: لاتكرار في التجلي. قال المحقق الآملي ان له(قول العرفاء) معان: الاول ان كل مرتبة من مراتب الوجود المنبسط والفيض المقدس لاتكرر ولاتعدد ولا عدم لها لأن عدمها برفعها عن تلك المرتبة وخلّو الوجود المنبسط عنها والمفروض عدم خلوه عنها... .

الثاني: ان هذا الوجود المنبسط مع قطع النظر عن مراتبه شيء واحد وجلوة واحدة لاتكرر ولا تعدد فيه...

الثالث: ان العالم اي ماسوى الله من جهة ارتباط بعضه ببعض كأرتباط اجزاء بدن واحد بعضها ببعض شيء واحد لاتكرار فيه وقد جعل وحدة العالم في الالهيات دليلاً على توحيده تبارك وتعالى (١).

وكيف كان فيستفاد امتناع اعادة المعدوم من قانون التجلي ومن المعلوم ان للذات الواحدة يكون وجود واحد فلاتعدد لوجود ذات واحدة ولاتكرار في التجلي.

قال العلامة الطباطبائي: كل موجود في الاعيان فان هويته العينية وجوده... والهوية العينية تأبىٰ بذاته الصدق على كثيرين وهو التشخص فالشخصية للوجود بذاته فلو فرض لموجود (واحد متشخص) وجودان كانت هوية العينية الواحدة كثيرة وهي واحدة (٢).

---

(١) درر الفرائد: ج١ ص١٦٨ـ ١٦٩

(٢) نهاية الحكمة: ص٢١

وجود كل شيء الهوية وهي مناط ذاته الشخصية
فلا وجودان لذات واحدة ووحدة الذات عليه شاهدة

المعنى:

ان وجود كل شيء يكون هوية ذلك الشيء والهوية تكون مناط تشخص الذات فلا يكون وجودان لذات واحدة والشاهد على ذلك وحدة الذات فان وحدة الذات دليل على وحدة الهوية والاّ ليلزم تكثر الواحد وهو محال.

ومنه لاتكرار في التجلي اذ التجلي بوجود فعلي

المعنى:

ويكون من باب امتناع الوجودين للموجود الواحد ماقال به العرفاء: انه لاتكرار في التجلي لأن التجلي الفعلي (ايجاد الباري) انما يكون بالوجود ولاتكرر فيه.

قال صدر المتألهين: العدم ليس له ماهية الاّ رفع الوجود وحيث علمت أن الوجود للشيء نفس هويته فكما لايكون لشيء واحد الاّهوية واحدة فكذلك لايكون له الاّ وجود واحد وعدم واحد فلايتصور وجودان لذات بعينها ولا فقدانان لشخص بعينه فهذا مارامه العرفاء بقولهم ان الله لايتجلى في صورة مرتين فاذن المعدوم لايعاد بعينه كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعادة بعينها هي الهوية المبتدئة على ماهو المفروض فكان الوجود ايضاً واحداً فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعدداً هذا خلف ويلزم ايضاً ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع كونهما متنافيين هذا محال (١).

(١) الاسفار: ج١ ص٣٥٣

قال بعض المحققين: فقولنا لاتكرار، تلميح الى قول العرفاء لاتكرار في التجلي وله ثلاثة معان احدها مفاد هذه المسئلة وهو ان تجلّيه الفعلي تفننات وتطورات فكما لاتجد صورتين وصوتين بل حركتين وغير ذلك متماثلين من جميع الوجوه في مراتب التباعد المكاني كذلك لاتجدها في مراتب التعاقب الزماني وهذه المراتب مرادنا بالانات والوجودات في اعيانها هي التجليات (١).

ومنها لزوم الخلف فاذا قلنا بجواز اعادة المعدوم يتخلل العدم بين الشيء ونفسه لأن المفروض هو اعادة شخص المعدوم فيكون بينه وبين المعاد عدم متخلل ويلزم منه كون الواحد اثنين قال الحكيم السبزواري: حال هذا التجويز واضحة اذ الشخص يكون شخصين لانه اذا تخلل العدم وهو بطلان شيئية وجوده وبطلان شيئية مهيته والوجود مساوق للوحدة والشخص بل عينهما كان الوجود وجودين والواحد اثنين والشخص شخصين وهو خلف (٢).

وليس للمعدوم ذاتاً ابداً　　　والخلف من جواز عوده بدا

المعنى:

ان المعدوم بطلان محض ليس له ذات اصلاً ومن جواز اعادة المعدوم يلزم الخلف.

بل يمكن ان يقال انه على فرض تخلل العدم يلزم تقدم الشيء (المعاد) على نفسه وذلك لأن المفروض كون المعاد هو الشخص المعدوم وبعد انعدام الشخص ماقبل العدم لم يكن لذاك الشخص مابعد العدم وجود وعندئذٍ اذا قلنا

---

(١) غرر الفرائد: ص٤٨ الهامش

(٢) غرر الفرائد: ص٤٨ الهامش

بوجود ذلك الشخص مابعد العدم (المعاد) كان الامر من تقدم الشيء (الشخص الواحد) على نفسه فيتم تقدم الشخص المعاد (المعدوم) على نفسه (المعاد) كما قال الحكيم السبزواري: وهو (تخلل العدم بين الشخص ونفسه) بديهي البطلان كيف وهو تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو بحزاء تقدم الشيء على نفسه بالذات (١).

بل قيل في رجوعه لأيسه   لزوم كون الشيء قبل نفسه

المعنى:

بل قيل (القائل صاحب غرر الفرائد) انه يلزم في رجوع الشيء المعدوم لوجوده الذي كان قبل العدم، كون الشيء قبل نفسه.

ومنها تجويز وجود المماثل للمعاد الملازم لاجتماع المثلين قال العلّامة الطباطبائي: لو جاز اعادة الشيء بعينه بعد انعدامه جاز ايجاد مايماثله من جميع الوجوه ابتداءً وهو محال اما الملازمة فلان الشيء المعاد بعينه وما يماثله من جميع الوجوه مثلان وحكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد فلو جاز ايجاده بعينه ثانياً بنحو الاعادة جاز ايجاد مثله ابتداءً واما استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثلين في الوجود عدم التميز بينهما وهما اثنان متمايزان (٢).

وهنا اشكال آخر وهو عدم الفرق بين المبتدأ والمعاد ويكون تعيين احدهما بالمعاد والآخر بالمبتدأ بلا معين كما قال الحكيم السبزواري: فلم يكن (في فرض الاعادة) احدهما مستحقاً لان يكون معاداً لشيء والآخر لأن

---

(١) غرر الفرائد: ص٤٨

(٢) نهاية الحكمة: ص٢٢

يكون حادثاً جديداً بل اما ان يكون كل واحد منهما معاداً او كل واحد جديداً (١).

وهنا اشكال ثالث وهو ان وضع الامتياز يلزم رفع الامتياز وذلك لما تبين ان المماثل انّما فرض مماثلاً للمعاد من جميع الوجوه فلايكون اية جهة امتيازية لاحدهما بالنسبة الى الآخر ومن جانب الآخر قد فرض الخصم ان يكون احدهما معاداً والآخر مبتدأً وهو نحو امتياز بينهما فعلى هذا اذا وضع الامتياز(بان يقول احدهما معاداً والآخر مبتدأً) يلزم رفع الامتياز على المفروض بانهما (المعاد والمبتدأ) كمثلين لا امتياز بينهما فيلزم من رفع الامتياز وضعه كما قال المحقق الآملي: وجود الاثنين كذلك (بنحو التماثل) ابتداءً مستلزم لرفع الامتياز الواقعي بلا وضعه اصلاً ولكن في المقام يكون رفعه (الامتياز) مع وضعه (الامتياز) اذ المفروض احدهما معاد حسب فرض الخصم والآخر مبتداء فوضع الامتياز مستلزم (٢).

وجاز ان يوجد من كتم العدم   مماثل المعاد مثل ماانعدم
ورفع الامتياز وجه منعه   ووضعه مستلزم لرفعه

المعنى:

ولو جاز الاعادة لجاز ان يوجد مماثل المعاد من كتم العدم مثل المعدوم من جميع الجهات وعندئذٍ يكون رفع الامتياز (الاعادة والأبتداء) من بين المعاد والمثل وجهاً لمنع المماثل (عدم تحقق المثل) واما وضع الامتياز (الاعادة والابتداء) فهو يوجب التماثل الذي نتيجته عدم الامتياز.

---

(١) غرر الفرائد: ص٤٩

(٢) درر الفرائد: ج١ ص١٧١

ومنها لزوم التسلسل قال العلاّمة الطباطبائي: انه لو جازت الاعادة لم يكن عدد العود بالغاً حداً معيناً يقف عليه اذ لافرق بين العودة الاولى والثانية والثالثة وهكذا الى مالانهاية له كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ وتعين العدد من لوازم وجود شيء المتشخص (١). هذا بالنسبة الى نفس العود وكذا الحال بالنسبة الى عود العلل قال الحكيم السبزواري: انه حين اعادة ذات شخصية يلزم ان يعاد جميع مايتوقف عليه من علة وشرط ومعد وغيرها، وعلةالعلةوشرط الشرط ومعد المعد وهكذا حتى يعود الاستعدادات بجملتها (٢).

والتحقيق ان عود العلل لايبلغ الى النهاية اذا فرضنا ان ادوار الفلكية في السلسلة غير متناهية والاّ فتكون سلسلة العلل متناهية عقلاً وان كانت غير متناهية احصاءً بحسب العادة الاّ ان يقال ان العلل يتبع المعاليل (المعاد) فتصبح غير متناهية.

وعود شيء يقتضي عود العلل   على النظام في الثواني والاول

المعنى:

وان عود الشيء في المعاد الاول والثاني والثالث (الثواني) الى مالانهاية له يقتضي عود العلل على النظام الطبيعي وهو مستحيل.

ثم لايخفى ان عامل الرئيسي للقول باعادة المعدوم هو الاعتقاد باليوم المعاد والصحيح ان الحشر في ذلك اليوم لايكون من اعادة المعدوم بل يكون خروج من نشأة الى نشأة اخرى.

---

(١) نهاية الحكمة: ص٢٣

(٢) غرر الفرائد: ص٤٩

وليس نشر البدن الرميم ... وحشره اعادة المعدوم
ولا انعدام عند تلطيف البدن ... بل عينه باق على وجه حسن

المعنى:

ونشر البدن الذي صار رميماً وكذا حشره يوم القيمة ليس من اعادة المعدوم ولايكون تلطيف البدن وتغيير شكله انعداماً له بل يكون عين البدن عندئذٍ باقياً على وجه حسن وشكل جميل.

والنشآت كلها منازل ... للفيض وهو للصعود نازل

المعنى:

وتكون النشآت (من نشأة الجمادات والنباتات والحيوانات الى نشأة الآخرة) كلها منازل للفيض البارء الفياض، بالنسبة الى المخلوق ويكون البدن لأجل الصعود الى منزلة الرفيعة نازل من منزل الى منزل آخر.

ومقتضى الخروج من حد الى ... حدٍ هو البقاء عند العقلاء

المعنى:

ويكون مقتضى خروج البدن من حدٍ (الدنيا) الى حدٍ (الاخرى) هو البقاء عند العقلاء والمتفكرين لا الفناء والانعدام.

وقد يشكل كما قال الحكيم السبزواري: انه لو امتنعت فذلك اما لمهية المعدوم ولازمها فيلزم ان لايوجد ابتداءً (لعدم الفرق) واما لعارضها المفارق فالعارض يزول فيزول الامتناع (واجاب بقوله)وتقرير الجواب ان الامتناع لامر لازم لا للمهية بل للهوية او لمهية موجودة بعد العدم (١). فالمستحيل هو

---

(١) غرر الفرائد: ص٥٦

اعادة وجود المعدوم لامهيته.

والامتناع لازم الهوية لا لازم الماهية الكلّية

المعنى:

وامتناع الاعادة انما يكون من لازم الوجود على اصالة الوجود ولايكون من لازم المهية الكلّية الصادقة على كثيرين (كالحيوانية والناطقية مثلا).

وقد يتوهم ان الاصل فيما لادليل عليه ثبوتاً ونفياً هو الامكان كما قال الحكيم السبزواري:

ان الاصل فيما لادليل على امتناعه ووجوبه هو الامكان كما قال الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان مالم يزدك عنه قائم البرهان (فاجاب عنه) والجواب ان التمسك بالأصل بعد اقامة الدلائل امر غريب وبعد فيه مافيه ومعنى ماقاله الحكماء:ان مالادليل على وجوبه ولا على امتناعه لاينبغي ان تنكروه بل ذروه في سنبله وفي بقعة الاحتمال العقلي لانه يعتقد امكانه الذاتي (١).

والأحتمال مقتضى الامكان لا الجزم بالشيء بلا برهان

المعنى:

ان مقتضى قاعدة الامكان هو مجرد احتمال العقلي فقط ولايكون مقتضى القاعدة هو الجزم بالشيء بلا دليل وبرهان.

---

(١) غرر الفرائد: ص٥١

دفع شبهة المعدوم المطلق

ان المعدوم الذي لايضاف الى وجود خاص يسمىٰ المعدوم المطلق في مقابل الوجود المطلق الذي لايضاف الى ماهية خاصة والتحقيق انه لامانع من ثبوت مفهوم العدم المطلق في الذهن بالحمل الشايع وان لم يكن له ثبوت بالحمل الاولى كما انّ الجزئي جزئي بالحمل الشايع وكلي بالحمل الاولي يصدق على كثيرين قال العلاّمة الطوسي: كان المعدوم مطلقاً (المطلق) متصوراً للحكم عليه بالمقابلة للموجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن احد اقسام مطلق الثابت (الى ان قال) الوجود المطلق والعدم المطلق امران معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعدوم المطلق غير متصور (١).

العدم المطلق حتى الذهني لامنع من وجوده في الذهن

المعنىٰ:

ان العدم المطلق (بدون القيد والاضافة) حتى العدم الذي هو عدم في الذهن لا محذور عن وجود ذلك العدم وتصوره في الذهن.

اذ البديل للوجود ليس ما يكون عنواناً وذاتاً عدماً

المعنىٰ:

لان مقابل الوجود (العدم) مايكون عدماً ذاتاً ولايكون مقابل الوجود (العدم) مايكون عدماً ذاتاً ولايكون مقابل الوجود هو العدم عنواناً وتصوراً.

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٢٠

لـكـنـه لافـرد لـلـمـعـدوم ولا لـه حـكـم عـلـى الـمـفـهـوم
ولا عـلـى ثبـوتـه بـالـشـايـع اذ هـو خـلـف او خـلاف الـواقـع

المعنى:

لكن الصحيح انه لافرد ولا شيئية للمعدوم ذاتاً ولايكون للمعدوم حكم مفهوماً بالحمل الاولى ولايكون للمعدوم حكم على ثبوته مصداقاً بالحمل الشايع لان الحكم (اثر، وجودي) من العدم الذي هو بطلان محض يستلزم الخلف وبعبارة اخرى يكون على خلاف الواقع.

والتحقيق ان العدم بما هو عدم بطلان محض ذاتاً فلا فرد له ولاحكم عليه بالحمل الاولى وبالحمل الشايع وامّا اذا فرض ثبوت له عند العقل فلا مانع من الحكم ولامنافاة في البين.

بـل هـو عـنـوان لذات بـاطـلـة مفروضة الـثـبـوت عـنـد الـعـاقـلـة

المعنى:

بل العدم عنوان لذات باطلة محضاً ولكن تكون تلك الذات الباطلة مفروضة الثبوت عند العقل.

قال المحقق الآملي: لكنه (المعدوم بالحمل الشايع) متحد مع افراده الفرضية لا الفعلية اذ ليست له افراد بالفعل فمن جهة اتحاده مع افراده الفرضية يؤخذ موضوعاً في القضية ويحكم عليه لا لأن يقف الحكم عليه على ماهو مفاد قضية الطبيعية (١).

(١) درر الفرائد: ج١ ص١٧٦

والحكم باعتبار تلك الذات   وهي مناط النفي والاثبات

المعنى:

ويكون الحكم باعتبار هذه الذات المفروضة ثبوتها وهي (الذات المفروضة ثبوتها) تكون مناط النفي في الحمل الاولى ومناط الاثبات في الحمل الشايع.

قال العلّامة الطباطبائي: واما الشبهة بان قولهم (المعدوم المطلق لايخبر عنه) يناقض نفسه فانه بعينه اخبار عنه بعدم الاخبار فهي مندفعة بما سيجيء (الى ان قال) والمعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الاولي ولايخبر عنه وليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشايع ولذا يخبر عنه بعدم الاخبار عنه فلاتناقض (١). هذا مضافاً الى ان الحمل في هذه القضية غير بتّي.

والحمل فيه لابنحو البت   فان عقد الوضع غير بتي

المعنى:

ولايكون الحمل في المعدوم المطلق بنحو القطعي البتّي فان عقد الوضع (الموضوع) وهو المعدوم غير بتي فلايمكن ان يتحقق حمل البتّي في القضية التي يكون موضوعها غير البتي.

---

(١) بداية الحكمة: ص١٨

مناط الصدق في القضايا

ان القضايا باعتبار الصدق تنقسم الى ثلاثة اقسام:

١ـ الخارجية وهي التي يحكم فيها على افراد موضوعها الموجود في الخارج محققاً كقولنا اجتهد علماء النجف وانتصر المجاهدون في افغانستان.

٢ـ الحقيقية وهي التي يحكم فيها على افراد موضوعها في الخارج محققاً ومقدراً كقولنا كل جسم متناهٍ، وكل من في المدرسة فهو عالم.

٣ـ الذهنية وهي التي يحكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا: الكلي امّا ذاتي او عرضي ويكون مناط الصدق في الاولتين، هو انطباق النسبة مع الواقع الخارجي وفي الثالثة يكون المناط مطابقة النسبة مع نفس الامر قال الحكيم السبزواري: الصدق في الخارجية باعتبار مطابقة نسبتها لما في الخارج وكذا في الحقيقية اذ فيها ايضاً حكم على الموجودات الخارجية ولكن محققة او مقدرة وامّا الصدق في الذهنية فباعتبار مطابقة نسبتها لما في نفس الامر اذ لاخارج لها تطابقه (١).

موطن صدق نسبة القضية   خارجها ان تك خارجية
كذا الحقيقية في المشهور   بمقتضى التحقيق والتقدير

المعنى:

ان موطن صدق القضية اذا كانت خارجية هو الخارج محققاً وكذا (موطن الصدق هو الخارج) اذا كانت القضية حقيقية على مافي مسلك المشهور ولكن مطلقاً محققاً ومقدراً فيكون الموطن بمقتضى تحقق الافراد

---

(١) غرر الفرائد: ص٥٤

وهو الخارج محققا ويكون الموطن بمقتضىٰ تقدير الافراد هو الخارج مقدراً.

وجاء نفس الامر في الذهنيـة وعاء صدق النسبة الحكمية
لكن نفس الامر ليس يقتضي نحواً من الثبوت الا العرضي

المعنىٰ:

واما في القضية الذهنية يكون موطن صدق النسبة هو نفس الامر ولكن الانطباق مع نفس الامر بمعنىٰ حد ذات الشيء لايقتضي نحواً من الثبوت والتحقق الآ بالعرض بتبع ذات المدرك.

قال الحكيم السبزواري: وعرف نفس الامر بحد ذات الشيء والمراد بحد الذات هنا مقابل فرض الفارض (الى ان قال)فالمراد بالامر هو الشيء نفسه (وقال) فلفظ الامر هنا من باب وضع المظهر موضع المضمر (١).

وقد يستشكل بان نفس الامر اذا كان حد ذات الشيء فلا دخل له في الصدق والكذب لأن مناط الصدق والكذب لايكون الآ الخارج او الذهن ولايكون المناط حد الذات.

وليس للذاتي مدخليـة بل هو كالقضية الحينيـة

المعنىٰ:

ولايكون للذاتي (حد الذات) مدخلية في الصدق والكذب بل يكون انطباق القضية الذهنية مع نفس الامر كالقضية الحينية (بعض الحيوان انسان بالفعل حين هو حيوان) فتكون النسبة في هذه القضية الى حد الذات ولادخل

(١) غرر الفرائد: ص٥٤.

لها في الصدق والكذب.

وقال الحكماء: ان نفس الامر هو عقل كلي وقال العرفاء: انه عالم الامر وعلى كلا القولين يكون نفس الامر جامع لصور الموجودات بتمامها وكمالها من باب بسيط الحقيقة فيه كل الاشياء (على اساس الفلسفة) ومن باب العلم الجمعي الالهي المحيط بكل شيء (على اساس العرفان).

وقيل نفس الامر عقل جامع وهو لكل ماسواه واقع

المعنى:

وقيل (القائل هو من الفلاسفة) ان نفس الأمر هو عالم العقل الكلي الذي هو جامع لجميع الصور وهو محيط لكل ماسواه.

ولكن يشكل بان عالم الامر او العقل مرءاة لكل صورة كاذباً كان او صادقاً فعليه يصبح الكواذب صادقة لأن من الكواذب صورة في ذلك العالم فمن مطابقتها لصورها يتحقق مناط الصدق فيلزم تحقق مناط الصدق في الكاذبة.

لكنه لاالخصوص الصادقة فكيف تختص بها المطابقة

المعنى:

لكن عالم العقل لايكون وعاءً لخصوص القضية الصادقة بل يجتمع فيه كل صور فكيف تختص المطابقة به بالقضية الصادقة.

اذ فيه مع وحدته كما اشتهر كل كبير وصغير مستطر

المعنى:

لأن في ذلك العالم مع بساطته ووحدته كما هو المشهور تكون صور الكل وهو مرءاة لكل شيء وفيه كل صغير وكبير مسطورا.

وهذا اشكال معروف ذكر في الشوارق وغيره واجاب عنه المحقق الاشتياني: بأن النسب الموجودة فيها على قسمين منها ماهي موجودة فيه مع التصديق بها وهي النسب الواقعية ومنها ماهي محفوظة من غير تصديق بها وهي النسب الكاذبة (١).

وقيل في الكاذب ادراك فقط اذ لايسوغ منه تصديق الغلط

المعنى:

واجيب بان في القضية الكاذبة تصور ساذج فحسب لأن من الكذب لايسوغ تصديق الذي لاصحة له.

وفيه ان هذا المقال يلزم ان يكون عالم العقل (العقل الفعال) هو العقل الانفعالي بان يكون منفعلاً تجاه الصادقة فينعكس فيه صورتها ولا ينعكس فيه صورة من الكاذبة فلم يكن من الاول جامعاً ومحيطاً لجميع الصور.

وليس علم العقل بانفعالي بل هو فعلي بلا اشكال
وحيث انه وجود كلي فهو بنفسه وجود الكل

المعنى:

ولايكون علم العقل بالعلم الانفعالي كعلم الانسان بان يكتسب صورة من الصادقة ولايكتسب من الكاذبة بل هو علم فعلي من جميع الجهات بلا ريب

---

(١) التعليقة على المنظومة: ص ٢٩٠ ـ ٢٩١

ولا اشكال وهو العلم الجمعي الربوبي وبما ان هذاالعلم وجود كلي لجميع الموجودات بمعنى البسيط الحقيقة كل الاشياء فهو (علم العقل) يكون بنفسه وجود كل الاشياء.

والكل من حيث الوجود لا العدم هناك موجود على الوجه الاتم

المعنى:

ويكون كل الموجودات في ذلك العالم موجودة على وجه الاكمل والاتم بوجوداتها النورية المجردة.

والتحقيق في الجواب ان صورة الكاذبة ايضاً موجودة هناك ولكن وجودها يكون في غير ماهو له بخلاف القضية الصادقة فانها موجودة هناك فيما هو له فالمناط هو مطابقة النسبة مع الصورة التي تكون في عالم العقل على ماهو له لابنحو الكذب، والفرق بين النحوين اوضح من ان يخفى.

فالكذب لابحدّه موجود فيه والاّ لزم التقييد

المعنى:

فيكون الكذب موجوداً هناك غاية الامر يكون وجوده في غير حدّه وموضعه والانطباق مع الوجود الكاذب غير مفيد والاّ اذا لم يكن للكذب وجود وصورة هناك يلزم تقييد عالم العقل وتحديده بحدّ الصدق وهو خلف لأن ذاك العالم محيط بكل شيء.

اقسام الجعل وماهو مجعول بذاته

قال صدر المتألهين: الجعل اما بسيط وهو افاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب تركيب واما مؤلف وهو جعل الشيء شيئاً وتصبيره اياه (١). وقال الحكيم السبزواري: الوجود لما كان مقسوماً الى الرابط والنفسي فعم الجعل وانقسم الى الجعل التأليفي والجعل البسيط وقد خرج من هذا تعريفهما فالجعل البسيط ماكان متعلقه الوجود النفسي (المستقل - والمحمولي بنحو مفاد كان التامة وهل البسيط ويعبر عنه بالوجود المطلق) والجعل المؤلف ماكان متعلقه الوجود الرابط (بان يكون الوجود رابطاً بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان كاتب على نحو معنى الحرفي بمفاد كان الناقصة وهل المركب ويعبر عنه بالوجود المقيد) فان الاول جعل الشيء وافاضة نفس الشيء (وهو ايجاد الشيء فحسب ويكون جعل الوجود) والثاني جعل الشيء شيئاً (٢).

الجعل للشيء بسيطاً يعرف وجعل شيء شيئاً المؤلف

المعنى:

ان جعل الشيء وايجاده ذاتاً نفسياً يعرف بالجعل البسيط كما في قوله تعالى «خلق الانسان» الدال على ايجاد الانسان وجعله فحسب واما جعل الشيء شيئاً يكون الجعل المؤلف كقوله تعالى «علمه البيان» الدال على تعليم البيان وجعله للانسان كما قال الحكيم السبزواري: ثم الجعل المؤلف يختص

---

(١) الاسفار: ج١ ص٣٩٦

(٢) غرر الفرائد: ص٥٦

تعلقه بالعرضيات المفارقة لخلو الذات عنها ولايتصور بين الشيء ونفسه ولا بينه وبين ذاتياته ولا بينه وبين عوارضه اللازمة كالانسان انسان والانسان حيوان والاربعة زوج لانها نسب ضرورية ومناط الحاجة هو الامكان، والوجوب والامتناع مناط الغناء (١).

وليس جعل الذات ذاتاً يعقل اذ ليست الذات لها تخلل

المعنى:

ولايعقل في باب الجعل جعل الذات ذاتاً كجعل الانسان انساناً لأن الذات بالنسبة الى الذات ضروري لاتخلل في البين ومناط الجعل هو الامكان.

كذاك لايعقل جعل الذاتي او عرضي لازم للذات

المعنى:

كما ان جعل الذات ذاتاً لايعقل، كذلك لايعقل جعل الذاتي للذات كجعل الحيوان للانسان ولايعقل جعل العرضي الذي هو لازم الذات للذات كجعل الزوجية للأربعة وذلك لعدم تحقق مناط الجعل.

ولا كذاك العرض المفارق فان امكان الثبوت فارق

المعنى:

ولايكون الأمر كذلك (عدم معقولية الجعل) في العرض المفارق فان

---

(١) غرر الفرائد: ص٥٦

للعرض المفارق (كالضاحكية مثلاً للانسان) يتحقق ملاك الجعل وهو امكان ثبوته للذات وهذا هو الفارق بين العرض المفارق وبين غيره من الموارد المتقدمة.

كما قال الحكيم السبزواري: لمّا كان الممكن زوجاً تركيبياً له مهيّة ووجود وكان بينهما اتصاف تشتتوا في مجعولية الممكن جعلاً بسيطاً على ثلاثة اقوال (١).

والاقوال على مايلي:

الاول: ماعن الاشراقيين بان المجعول بالاصالة هو المهية وامّا الوجود والاتصاف فهما مجعولان بالعرض.

والثاني: ماعن بعض المشائيين بان المجعول بالأصالة هو الاتصاف-وفيه ان الاتصاف امر انتزاعي من طرفي الصفة والموصوف فلايصلح ان يكون اثر الجعل بالذات.

الثالث: ماعن المحققين المشائيين بان المجعول بالاصالة انما هو الوجود اما المهية فهي مجعولة بالتبع.

والحق مجعولية الوجود بالذات لاماهية الموجود

المعنى:

والحق كما عليه اهله ان المجعول بالذات هو الوجود لا الماهية.

وذلك لوجوه:

١ـ ان المعلول والمجعول مرتبط مع الجاعل، والمهية من حيث هي لاتصلح ان تكون مرتبطة كما قال الحكيم السبزواري: ومنها مثل انسلاب

---

(١) غرر الفرائد: ص٥٧

كونها (المهية) مرتبطة بالجاعل حيث تلاحظ من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود فكيف عن الايجاد والارتباط والحال ان ذات مجعول بالذات به اي بالارتباط الى الجاعل مشترطة بل يكون عين الارتباط الحقيقي (١). فاذا لم يكن للمهية حظ من الوجود لم يكن لها حظ من الايجاد.

لوحدة المفاض والافاضة ذاتاً بلا ريب ولا عضاضة

المعنى:

لان الوجود (المفاض) متحد مع الايجاد (الأفاضة) فانهما متحدان بالذات بلا ريب ولا اشكال وانما يختلفان بالاعتبار فالمهية التي من حيث هي ليست الآ هي لاتتمكن من ان تقع متعلقة للجعل والايجاد فضلاً من ان تكون عين الايجاد والارتباط.

٢ـ ان مجعولية الماهية بالاصالة تستلزم الانقلاب من الامكان الى الضرورة كما قال الحكيم السبزواري: كيف يكون نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود وهي لاموجودة ولا معدومة ولو كانت مصححة لزم الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي (٢).

وان مجعولية الماهية تستلزم الضرورة الذاتية
اذ لازم التقرر الوجودي لذاته ضرورة الوجود

المعنى:

(١) غرر الفرائد: ص٦١

(٢) غرر الفرائد: ص٥٨

ان مجعولية الماهية بالأصالة تستلزم كون الماهية موجودة بالضرورة ذاتاً لأن تقرر الوجودي ذاتاً بدون ملاحظة اي اعتبار آخر يلزم ضرورة الوجود وهو الانقلاب.

قال المحقق الآملي شرحاً للزوم الانقلاب: لان الممكن بعد صدور مهيته عن الجاعل اذا كان بحيث يكون مصداقاً لحمل الموجود عليها بلا ملاحظة شيء آخر معه بل مع قطع النظر عن اي اعتبار كان سوى نفس ذاته لكان الوجود ذاتياً له فيلزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الواجب الذاتي (١).

ومقتضى تقرر الذات فقط جعل الوجود ليس ماسواه قط

المعنى:

ويكون مقتضى تقرر الذات وثبوتها وجداناً هو جعل الوجود فحسب لأن الوجود بنفسه وجود وبذاته متقرر بالجعل البسيط لا انه ذات حامل للوجود (كما في الماهية) حتى يلزم اشكال المتقدم فلا جعل لما سوى الوجود.

قال صدر المتألهين: حكمة عرشية فالحق في هذه المسئلة على مايؤدي اليه النظر الصحيح هو مجعولية الوجود بالجعل البسيط (الى ان قال)بعد التحليل نحكم بان الاثر بالذات هو الوجود دون الماهية لعدم تعلقها من حيث هي هي بشيء خارج عنها فقد انكشف ان الصوادر بالذات هي الوجودات لاغير (٢).

---

(١) درر الفرائد: ج١ ص١٨٨

(٢) الاسفار: ج١ ص٤١٤

ويلزم التشكيك في الماهية وهو محال لا كذا الهوية

المعنى:

واذا كان المجعول هو الماهية يلزم التشكيك لاختلاف مراتب الجعل، والتشكيك في الماهية محال (خلف) لأن الماهيات مع كثرتها تكون في مرتبة واحدة ولا يكون الأمر كذلك (استحالة التشكيك) في الوجود.

قال صدر المتالهين: والقوة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بأمر آخر وفي الاشياء والماهيات بنفس وجوداتها لابانفسها (١).

وقد تبين ان الماهية مجعولة بالعرض ولايكون معنى عدم كون الماهية مجعولة بالاصالة انها لم تكن مجعولة اصلاً.

فالتحقيق ان المهية مجعولة بالعرض بتبع جعل الوجود لابجعل آخر مستقل قال الحكيم السبزواري: مهية مجعولة بالعرض أي مجعولة بعين جعل ذلك الوجود لابجعل عليحدة كما انّها موجودة بعين ذلك الوجود، وجود الكلي الطبيعي بعين وجود شخصه فكما ان نصب الشاخص نصب ظله كذلك جعل الوجود الخاص جعل مهيته مثال آخر جعل النوع جعل فصله وجنسه سيما في البسايط الخارجية لأن وجودها واحد بدليل الحمل ومفاده الاتحاد في الوجود فكذا المهية النوعية مجعولة بجعل وجودها لابجعل مستأنف (٢).

وجعلها عين التعلقية لذاتها بجاعل الماهية

المعنى:

---

(١) الاسفار: ج١ ص٣٧

(٢) غرر الفرائد: ص٦٠

ويكون جعل الماهية لذاتها عين التعلق والربط بالجاعل (جاعل الماهية).

قال صدر المتألهين: فالسواد والبياض (الماهية) مختلفان بانفسهما لابصفة فيهما بل بذاتيهما اللتين هما عيناً وجوديهما فهذا معنى كلامهم ولم يريدوا انّ السواد مثلا ليس بجعل جاعل (١).

فذاك كالذاتي للمقولة   مع انها بدونه معقولة

المعنى:

فيكون الماهية كالذاتي (الجنس والفصل) للذات (المقول في جواب ماهو) مع ان الماهية مجردة عن الذات تتصور عند العقل.

فان العقل يتمكن على ان يجرد الماهية عن الوجود في الذهن ولكن في الخارج لاثبوت لها الا بتبع الوجود.

كذاك بالحقيقة العينية   تكثر الماهية النوعية

المعنى:

ويكون من هذا الباب جعل الماهية النوعية (كالانسان والفرس) فانها مع كثرتها مجعولة بالتبع بنحو جعل الذاتي بتبع الذات.

ويشهد على ذلك (الماهية ذاتي للوجود) حمل الماهية على الوجود بنحو الحمل الاولى فان الذاتي يحمل على الذات ولايعقل هذا النحو من الحمل اذا كان الماهية مجعولة بجعل مستقل ولم تكن ذاتياً ومجعولة بالتبع.

---

(١) الاسفار: ج١ ص٤١٨

وليس بين الذات والمجعول الحمل الاولي بالمعقول

المعنى:

وليس من المعقول، الحمل الاولي بين الذات والمجعول بجعل مستقل (الماهية على فرض جعلها مستقلاً) لأن المجعول المستقل يصبح مبايناً للذات ولايكون ذاتياً لها.

وقد يتوهم ان الوجود امر مضاف الى المهية وهو بحسب الحقيقة يكون شخصاً حاصلاً بواسطة الاضافة اليها كما قال صدر المتألهين ماملخصه: وقيل تخصص الوجود في الممكنات انما كان باضافته الى موضوعه، فوجود كل ماهية متقوم باضافته الى تلك الماهية وهو ليس بسديد فانه (الوجود) ليس هو كون شيء غير الموضوع يكون كونه في نفسه هو كونه للموضوع بل الوجود نفس كون الموضوع لاكون شيء آخر له (١).

فالتحقيق ان الوجود ليس من مقولة الاضافة حتى يقال باضافته الى المهية اللازمة لتعدد الجعل في الوجود والماهية.

وليس من مقولة المضاف كل مقولة لدى الانصاف

المعنى:

الانصاف والصحيح انه ليس كل مقولة من المقولات في جواب ماهو من مقولة الاضافة.

قال المحقق اللٰهيجي في المسئلة الخامسة في احكام اجزاء المهية بعد

---

(١) الاسفار: ج١ ص٤٧

ذكر قول المختار: بل الوجود هو كون المهية لا امر قائم بها وليس ايضاً تخصص الوجود بمجرد الاضافة الى المهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك (١).

ومما يرشدنا الى اصالة جعل الوجود هو أن من الكليات ماهو منحصر بفرد في مرحلة التحقق كمفهوم الواجب فان هذا المفهوم بما هو مفهوم لايمتنع فرض صدقه على كثيرين وانما له مصداق واحد يمتنع ان يكثر في الخارج للزوم الخلف وانقلاب الواجب ممكناً ولايتم ذلك الآ على اساس مجعولية الوجود لأن الوجود يلائم الوحدة وامّا اذا بنى على اصالة جعل المهية وهي مثار الكثرة والاختلاف فلامجال لانحصار الكلي في الفرد اصلاً.

ولا انحصار قط للكلي في فرد بلاجعل الوجود فاعرف

المعنى:

فليعرف ان انحصار الكلي في مصداق واحد لايتحقق بدون اصالة جعل الوجود قطعاً.

ثم في ختام هذه المسئلة نقول ان الاتصاف الذي هو امر منتزع من طرفي الصفة والموصوف لايكون صالحاً للجعل.

والاتصاف باعتبار العقل فليس ذاتاً قابلاً للجعل

المعنى:

والاتصاف امر ينتزع باعتبار العقل من الطرفين فليس الاتصاف، حقيقة (الذات) حتى يكون قابلاً لجعل الجاعل.

---

(١) الشوارق: ص١٦٥

تقسيم الوجود الى المحمولي وغيره

قال صدر المتألهين: اطلاق الوجود الرابطي في صناعاتهم يكون على معنيين احدهما مايقابل الوجود المحمولي وهو وجود الشيء في نفسه المستعمل في مباحث المواد الثلاث وهو مايقع رابطة في الحمليات الايجابية وراء نسبة الحكمية... والثاني ماهو احد اعتباري وجود الشيء الذي هو من المعاني الناعتية وليس معناه الاّ تحقق الشيء في نفسه ولكن على ان يكون في شيء آخر... والحاصل ان الوجود الرابطي بالمعنیٰ الاول مفهوم تعلقي لايمكن تعقلها على الاستقلال وهو من المعاني الحرفية... وبالمعنیٰ الثاني مفهوم مستقل بالتعقل هو وجود الشيء في نفسه وانما لحقته الاضافة الى الغير بحسب الواقع خارجاً عن ماهية موضوعه (١).

ثبوت شيء كونه المحمولي وهو على قسمين في المعقول

المعنیٰ:

أن ثبوت الشيء وكينونة نفسه يسمى بالوجود المحمولي وهذا الوجود المحمولي ينقسم في الفلسفة على قسمين.

فرابطي ناعتي يقتضي ثبوته لغيره كالعرضي

المعنیٰ:

فالقسم الأول: هو الوجود الرابطي ويسمیٰ الناعتي ايضاً ويكون هذا

---

(١) الاسفار: ج١ ص٧٨ـ٨٢

الوجود هو الثبوت لغيره (القائم في الموضوع) كالعرض.

وثابت لنفسه كالجوهر وعنه بالنفسي فليعبر

المعنى:

والقسم الثاني: من الوجود المحمولي مايكون ثبوته لنفسه لافي الموضوع كالجوهر ويعبر عنه بالوجود النفسي.

وماعدا الحق به موجود وهو لنفسه له وجود

المعنى:

وليعلم ان الوجود الذي هو بنفسه لنفسه في نفسه وله استقلال بتمامه وكماله هو وجود الباري تعالى وتقدس ويكون ماعداه موجوداً بفيضه الاطلاقي وهو عزّ اسمه كمال الوجود واصله.

وماهو المعدود في الروابط فهو وجود رابط لا رابطي

المعنى:

ومن الوجود ماهو معدود في الروابط ويكون في غيره لغيره بغيره وهو معنى حرفي لا استقلال له فهو يسمى وجوداً رابطاً وهو صرف النسبة ومحض الربط القائم بين طرفي الموضوع والمحمول.

ولايقال له الوجود الرابطي كما قال صدر المتألهين: فلو اصطلح على الوجود الرابط لاول الرابطين (صرف النسبة بالمعنى الحرفي) والرابطي للاخير (وجود العرض القائم في الموضوع) ... يقع الصيانة عن الغلط (١).

وخصّ بالهلية المركبة مالم تكن سالبة بل موجبة

---

(١) الاسفار: ج١ ص٨٢

المعنى:

وقد اختص الوجود الرابط بمفاد الهلية المركبة اذا كانت القضية موجبة وذلك لعدم معقولية ربط الذي يكشف عن الاتحاد بين الموضوع والمحمول الاّ في الموجبة فلا يعقل الاتحاد بين الوجود والعدم.

وهو وراء النسبة الحكمية   مناط الاتحاد في القضية

المعنى:

والوجود الرابط هو ربط وراء النسبة الحكمية وهو مناط الاتحاد بين الموضوع والمحمول في القضية كما هو واضح.

الكل في جنب الوجود المطلق   بالذات عين الربط والتعلق
ففي قبال ذاته القدسية   روابط ليس لها النفسية

المعنى:

ان الوجود كله في عالم اللاهوت والناسوت يكون عين الربط ونفس التعلق في جنب الوجود المطلق بالذات المطلق بالصفات فيكون الكل في قبال ذات الباري المقدسة القدسية روابط محضة وتعلقات صرفة فليس لهذه الوجودات والروابط نفسية واستقلالية اصلاً.

كما اشار صدر المتألهين الى ذلك (الوجود المطلق) بقوله: بأن يكون لذاته كما في الوجود القيوم بذاته فقط في فلسفتنا (١).

---

(١) الاسفار: ج١ ص٨٠.

مواد القضايا وجهاتها

ان للقضايا كيفيات تسمى عناصر العقود كالوجوب والامكان والامتناع ويعبر عنها بالمواد الثلاث باعتبار الخارج وبالجهات باعتبار الذهن. قال الحكيم السبزواري:

قد كان ذ الجهات في الاذهان　　وجوب امتناع او امكان

المعنى:

وقال في الشرح ان في كلمة الاذهان: اشارة الى انها في الخارج مواد وفي الاذهان جهات (١).

كيفية النسبة واقعيّة　　وقد تسمى عنصر القضية

المعنى:

ان للنسبة كيفيّة واقعيّة لا الّذهنية فحسب وقد سمى هذه الكيفية بالعنصر او المادّة للقضية.

وفي اعتبار العقل تدعى بالجهة　　تسمية اللفظ بها متجهة

المعنى:

وتدعى تلك الكيفية بالجهة للقضية في اعتبار العقل فتكون تسمية اللفظ (لفظ الكيفية) بالجهة متجهة بوجه.

---

(١) غرر الفرائد: ص٦٣

فان كل مادة من المواد الثلاث بحسب الحقيقة جهة من الجهات في القضية ومن الجدير بالذكر أن هذه الجهات من المفاهيم الاولية فلا تحتاج الى التعريف. قال صدر المتألهين: ان من المعاني التي ترتسم النفس بها ارتساماً اولياً هو معنى الضرورة واللاضرورة ولذلك لما تصدى بعض الناس ان يعرفها تعريفاً حقيقياً لا لفظياً تنبيهياً عرفها بما يتضمن دوراً فعرف الممتنع بانه ليس بممكن (الى ان قال) فهذه الاشياء يجب ان يؤخذ من الامور البينة فان الانسان لايتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامتين مفهوماً اقدم من الضروري واللاضروري فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوباً واذا نسبها الى العدم يكون امتناعاً واذا نسب اللاضرورة الى احدهما او كليهما حصل الامكان العام او الخاص (١).

وهـي ضـرورة ولا ضـرورة في النفي والاثبات بالضرورة

المعنى:

وتلك الجهات عبارة عن الضرورة في الاثبات وهو الوجوب، والضرورة في النفي وهو الامتناع، واللاضرورة في النفي والاثبات وهو الامكان وهي هذه بالضرورة و البداهة فلاتحتاج الى التمسك بالدليل.

وليعلم انّ الضرورة هو الوجود بذاته لذاته في ذاته ولايكون منه المراد انه علة لنفسه لأن الشيء لايصلح ان تكون علة لنفسه نفياً او اثباتاً.

ولـيس شـيء علـة لنفسـه لا لانعـدامه ولا لأسـيه

المعنى:

---

(١) الاسفار: ج١ ص٨٣ـ٨٤

وليس الشيء (ايّ شيء كان) علة لنفس ذلك الشيء لاسلباً ولا ايجاباً للزوم تقدم الشيء على نفسه فلايكون المراد من الوجوب ذاك المعنى.

بل ان يكن مطابق الموجود بذاته فواجب الوجود

المعنى:

بل الوجود اذا كان بذاته عين الموجود لازائداً عليه (مطابق الوجود) فهو واجب الوجود واصله.

وممكن ان كان لابذاته بل باعتبار بعض حيثياته

المعنى:

وان كان الوجود لابذاته بل بواسطة بعض الحيثيات والمرجحات (الحيثية الاضافية الى العلة) فهو ممكن الوجود.

ويوصف الوجود ايضاً بهما غنيّ وفقراً في كلام الحكماء

المعنى:

وقد يوصف الوجود في كلام الحكماء بواسطة الكون بذاته ولا بذاته بالوجود الغني والوجود الفقير.

الجهات اعتبارية

قال العلّامة الطوسي: والثلاثة (الوجوب والامكان والامتناع) اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل وقال العلّامة الحلي في شرح هذه الكلمات: هذه الجهات الثلاث اعني الوجوب والامكان والامتناع امور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود الى الماهية وليس لها تحقق في الاعيان لوجوه:

منها ماهو مشترك ومنها ماهو مختص بكل واحد اما المشترك فامران:

الاول: ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم، والممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فاذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لاستحالة اتصاف العدمي بالثبوتي.

الثاني: انه يلزم التسلسل لأن كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لمابه الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده لايخلو عن احد هذه الامور الثلاثة فلو كانت هذه الامور ثبوتية لزم اتصافها باحد الثلاثة ويتسلسل وهو محال (١).

فالجهات كلها اعتبارية (تعتبر بالتعمل العقلي) ولا يكون لها مابازاء في الخارج ولايتحقق في الخارج الا صرف النسبة بالمعنى الحرفي الذي يعبر عنه بالوجود الربطي وقد تقدم ذكره قبل سطور كما قال صدر المتألهين: فان وجودها (الجهات) في الخارج عبارة عن اتصاف الموجودات العينية بها بحسب الاعيان وقد دريت ان الوجود الرابط في الهلية المركبة الخارجية

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٣٨ـ٢٩

لاينافي الامتناع الخارجي للمحمول (١).

وليست الجهات في الذهن فقط ولا لها مطابق في العين قط

المعنى:

ولايكون موطن الجهات منحصراً في الذهن وليس لها تحقق في الخارج اصلاً.

وجودها الرابط في الاعيان والرابطي منه في الاذهان

المعنى:

بل يكون وجود الجهات بنحو الربط في الخارج واما وجود النعتي الرابطي كما تقدم فهو في الذهن ولا منافاة في البين.

وقد يشكل بان الامكان كالوجوب لابد ان يتحقق في الخارج والاّ للزم الخلف وذلك لعدم الفرق حينئذٍ بين الامكان لا، (الممكن المعدوم) واللا امكان (الممتنع) فعندئذٍ يكون الانسان ذو رأسين (امكان لا) وشريك الباري (لا امكان) واحداً وهو الخلف.

ويجاب عنه بان امكان لا، امر عدمي واللا امكان، نقيض له وبعبارة واضحة أن الامكان هو الاستعداد والقابلية واما اللا امكان فهو رفع الاستعداد وعدم القابلية كما قال صدر المتألهين: ومعنى امكانهلا،سلب الوجود العيني عن مفهوم الامكان ومعنى لا امكان له عدم صدق الامكان كما في سائر الطبائع الذهنية التي هي اوصاف الاشياء ولا يحمل عليها الوجود

(١) الاسفار: ج١ ص١٤٠

في الاعيان (١). هذا مع ان الاعدام تمايز بواسطة الاضافة كما قال الحكيم السبزواري: ـ والاعدام باعتبار مايضاف اليها متمايزة(٢).

فالحق ان مقتضىٰ المقابلة (امكانه لا) غير (لا امكان له)

المعنىٰ:

والتحقيق ان مقتضىٰ النسبة بين الامكان والامتناع كون (الامكان لا) المعدوم الممكن غير (لا امكان له) الممتنع لأن المعدوم الممكن لا اقتضاء له والمعدوم الممتنع له اقتضاء العدم.

وهنا اشكال آخر وهو ان اعتبارية الوجوب والامكان توجب اجتماع النقيضين وذلك لان الامكان اذا كان امراً عدمياً ونقيضه الذي هو اللّا امكان ايضاً يكون عدماً فيرتفع النقيضان (لأن كلا النقيضين معدومان) قال الحكيم السبزواري: انه (فرض الاعتبار) رفع النقيضين لزم لانه اذا كان الوجوب والامكان عدميين واللاوجوب واللاامكان ايضاً عدميان وكون النقيضين عدميين هو معنىٰ ارتفاعهما يلزم المحذور (واجاب بقوله).

ووجه البطلان اولاً النقض بالعمي واللاعمي وثانياً الحل فان معنى ارتفاع النقيضين في المفردات عدم صدقهما علىٰ شيء بان لايصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء لاعدميتهما في انفسهما (٣). فارتفاع النقضين انما يتحقق اذا يوجد شيء بنحو الموضوع الواحد وارتفع عنه الامكان واللّا امكان وليس يجدي في الباب اذا ارتفع كلا النقضين ولم يكن موضوع واحد في البين.

---

(١) الاسفار: ج١ ص١٤٠

(٢) غرر الفرائد: ص٦٤

(٣) غرر الفرائد: ص٦٤

وهكذا رفع الوجود الرابطي ليس نقيضاً للوجود الرابط

المعنى:

وكذلك لا اشكال في ان رفع الوجود الرابطي مثل آللا امكان وآللاوجوب لايكون نقيضاً للوجود الرابط (الامكان صرف النسبة) حتى يقال ان الامكان وآللا امكان نقيضان مرتفعان.

وفرض عينيتها في الممتنع خلف وليس ربطها بممتنع

المعنى:

ويكون فرض تحقق الجهة في الممتنع خلفاً كما هو واضح ولكن ليس ربط الجهة فيه ممتنعاً في الخارج على ماهو التحقيق.

والخلف في الممكن والتسلسل يقضي بكل منهما التأمل

المعنى:

ويكون الخلف لازماً في فرض تحقق الجهة في الممكن ايضاً لكونها اعتبارية محضة وكذا يلزم التسلسل (ببيان تقدم ذكره) على فرض تحقق الجهة في الممتنع والممكن فيوجب (يقضي) الخلف وكذا التسلسل في كل من الممكن والممتنع تأملاً ومنعاً من التحقق في الخارج.

كذا الوجوب ان يكن في العين فمقتضاه احد الأمرين

المعنى:

وكذا لك الوجوب ان فرض كونه في الخارج فيكون مقتضى ذلك احد الأمرين الخلف او التسلسل.

اقسام الجهات

قال العلاّمة الطباطبائي: ينقسم كل من هذه المواد الثلاث الى مابالذات وما بالغير وما بالقياس الى الغير الاّ الامكان فلا امكان بالغير والمراد بما بالذات ان يكون وضع الذات مع قطع النظر عن جميع ماعداه كافيا في اتصافه وبما بالغير ان لايكفي فيه وضعه كذلك بل يتوقف على اعطاء الغير واقتضائه وبما بالقياس الى الغير ان يكون الاتصاف بالنظر الى الغير على سبيل استدعائه الأعم من الاقتضاء (١).

ويوصف الكل بوصف الذاتي عند اعتبارها لنفس الذات

المعنى:

ويتصف كل من المواد الثلاث بوصف الذاتي اذا اعتبرت بذاتها مجردة عن جميع ماسواها.

فالوجوب بالذات كضرورة الوجود لذات الواجب تعالى لذاته بذاته والامتناع بالذات كضرورة العدم للمحالات الذاتية كاجتماع النقيضين والامكان بالذات كالماهيات الامكانية التي لاتقتضي في ذاتها ضرورة الوجود وضرورة العدم.

وماعدا الامكان غيرياً يقع وفيه لانقلابه قد امتنع

المعنى:

ويقع الانقسام بما بالغير فيما عداالامكان (الوجوب والامتناع) وامتنع

---

(١) نهاية الحكمة: ص٤٦

هذا الانقسام في الامكان للزومه الانقلاب فيه.

اما الوجوب بالغير فهو كضرورة وجود الممكن من ناحية العلة والامتناع بالغير كضرورة عدم الممكن من ناحية عدم العلة واما الامكان بالغير فممتنع كما قال العلاّمة الطباطبائي: لأنّا اذا فرضنا ممكناً بالغير فهو في ذاته امّا واجب بالذات او ممتنع بالذات او ممكن بالذات اذ المواد منحصرة في الثلاث والاولان يوجبان الانقلاب والثالث يوجب كون اعتبار الامكان بالغير لغواً (١).

ويوصف الجميع بالقياسي والفرق واضح بلا التباس

المعنى:

ويتصف جميع المواد الثلاث بوصف ما بالقياس الى الغير والفرق بين مابالغير وما بالقياس الى الغبر واضح وظاهر.

اما الوجوب بالقياس الى الغير فهو كوجود احد المتضائفين اذا قيس الى وجود الآخر والامتناع بالقياس الى الغير كوجود احد المتضائفين اذا قيس الى عدم الآخر وكعدم احدهما اذا قيس الى وجود الآخر والامكان بالقياس الى الغير فيشترط فيه ان لايكون احدهما علة للآخر ولا معلولاً ولا يكونان معلولاً لعلة واحدة.

كما قال العلاّمة الطباطبائي: ولا امكان بالقياس بين موجودين لأن الشيء المقيس اما واجب بالذات مقيس الى ممكن او بالعكس وبينهما علية ومعلولية واما الممكن مقيس الى ممكن آخر وهما ينتهيان الى الواجب بالذات نعم للواجب بالذات امكان بالقياس اذا قيس الى واجب آخر مفروض او الى معلولاته من خلقه (٢).

---

(١) بداية الحكمة: ص٣٦

(٢) نهاية الحكمة: ص٤٧

ويتبين ان الضابط في مابالقياس الى الغير هو مجرد الاستدعاء كما قال الحكيم السبزواري ان الملاك فيه: باستدعاء من الطرفين بلا اقتضاء منهما ولا من احدهما(١). بخلاف مابالغير فان فيه يكون نحو اقتضاء بينه وبين الغير.

اذ لا اقتضاء في القياسي كما   يكون في الغيري عند الحكماء

المعنى:

لأن الجهة عند الفلاسفة فيما بالقياس الى الغير يكون بنحو لا اقتضاء ويكون الجهة في مابالغير هو الاقتضاء.

بل الملاك محض الاستدعاء   طوراً وطوراً عدم الاباء

المعنى:

بل يكون الملاك في مابالقياس الى الغير مجرد الاستدعاء بان لايأبى احدهما من وجود الآخر ومن عدمه، كوجود احد المتضايفين اذا قيس الى وجود الآخر في الوجوب بالقياس الى الغير وكعدم احد المتضائفين اذا قيس الى وجود الآخر او بالعكس في الامتناع بالقياس الى الغير.

ومن المعلوم ان المقايسة انما تكون في الوجوب والامتناع بين مابالغير وما بالقياس الى الغير واما الامكان فلايصلح ان يكون بالغير كما تقدم والامكان بالقياس الى الغير فهو فاقد الاستدعاء فلايقع الامكان طرفاً في المقايسة.

الى هنا تم مايقع من الاقسام التي تقابل وصف الذاتي من الغيري

---

(١) غرر الفرائد: ص٦٦

والقياسي وقد يقع في مقابل الامكان الذاتي امكان الوقوعي وهو مالايلزم من وقوعه محال.

وباعتبار اللازم المحال تدعي وقوعياً في الاستعمال

المعنى:

ويكون الامكان متصفاً بالوقوعي في الاستعمال باعتبار عدم لزوم المحال عن وقوعه وهو ماليس بممتنع بالذات وبالغير.



مباحث خاصة بالامكان

منها البحث عن معاني الامكان وذكر الفلاسفة للامكان ثلاثة معان:

الاول: عدم الامتناع قال العلاّمة الطباطبائي: وقد يستعمل الامكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف سواء كان الجانب الموافق ضرورياً أو غير ضروري فيقال: الشيء الفلاني ممكن اي ليس بممتنع وهو المستعمل في لسان العامة أعم من الامكان الخاص ولذا يسمىٰ امكاناً عامياً وعاماً.

الثاني: سلب الضرورة عن الجانبين قال العلاّمة الطباطبائي: هو (المعنىٰ المبحوث) لاضرورة الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية المأخوذة من حيث هي وهو المسمى بالامكان الخاص والخاصي.

الثالث: سلب الضرورات الثلاث قال العلاّمة الطباطبائي: وقد يستعمل في معنى اخص من ذلك وهو سلب الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية كقولنا الانسان كاتب بالامكان حيث أن الانسانية لاتقتضي ضرورة الكتابة ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة ولا وقت كذلك وتحقق الامكان بهذا المعنىٰ في القضية بحسب الاعتبار العقلي بمقايسة المحمول الى الموضوع لاينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلة ويسمىٰ الامكان الاخص فتبين ان المعاني الثلاث للامكان هو العام والخاص والاخص وقد يقال ان هنا معنى رابعاً للامكان وهو سلب الضرورات الثلاث وسلب الضرورة بشرط المحمول ويعبر عنه بالامكان الاستقبالي . . . وقد يستعمل بمعنىٰ سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول ايضاً كقولنا: زيد كاتب غداً بالامكان ويختص بالأمور المستقبلة التي لم تتحقق بعد حتىٰ يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول (وفيه ماقال) وهذا

الامكان انما يثبت بحسب الظن والغفلة عن ان كل حادث مستقبل امّا واجب او ممتنع لانتهائه الى علل موجبة مفروغ عنها ويسمىٰ بالامكان الاستقبالي (١).

ومعنىٰ الامكان لدىٰ العموم عم فانه سلب ضرورة العدم

المعنىٰ:

ان معنىٰ الامكان عند العوام اعم من الممكن والواجب وهو عبارة عن سلب ضرورة العدم (عدم الامتناع).

لكنه بالنظر الخصوصي سلب الضرورتين بالخصوص

المعنىٰ:

لكن الامكان بنظر الخواص عبارة عن سلب ضرورة الوجود والعدم فقط.

وثالث وهو اخص منهما سلب الضرورات جميعاً فاعلما

المعنىٰ:

وهنا معنىٰ ثالث وهو اخص من الاولين وهو سلب الضرورات الثلاث من الذاتي والوصفي والوقتي جميعاً فاعلم المعاني واضبط.

وليس للامكان الاستقبالي في نظر التحقيق من مجال

(١) بداية الحكمة: ص٣٩ـ٤٠

المعنى:

واما امكان الاستقبالي فلا مجال له على ماهو التحقيق.

كما قال صدر المتألهين: وامّا التحقيق الفلسفي فيعطي انّ الممكن في الاستقبال ايضاً لايتجرد عن احدى الضرورتين (١).

ومنها البحث عن عروض الامكان لشيء الممكن قال صدر المتألهين: ان الامكان وصف للماهية باعتبار ملاحظتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن انتسابها الى الفاعل التام ومعلوم ان مايتصف به الماهية المأخوذة على هذا الوجه لايكون امراً عينياً بل (يكون) اعتبارياً وايضاً الامكان مفهومها سلبي والسلوب بما هي سلوب لاحظّ لها من الوجود لاعيناً ولا ذهناً (٢).
فيكون وصف الامكان للشيء امراً اعتبارياً بتحليل من العقل.

ليس من العوارض العينية امكان شيء وكذا الذهنية

المعنى:

لايكون وصف الامكان للشيء من العوارض الخارجية وكذا لايكون من العوارض الذهنية كسائر العوارض.

بل العروض فيه بالتحليل ليس الى سواه من سبيل

المعنى:

بل يكون العروض في باب الامكان بتحليل العقل وليس غيره طريق

---

(١) الاسفار: ج١ ص١٥٣

(٢) الاسفار: ج١ ص١٧٦

آخر للعروض وذلك لأن العروض اذا فرض خارجياً او ذهنياً يلزم الأثنينية بين الامكان والممكن ويلزم تقدم وجود الممكن من صفة الامكان وهو خلف.

ومنها البحث عن عدم الأقتضاء في الامكان قال صدر المتألهين ان الامكان: عبارة عن لا أقتضاء الذات احدى الضرورتين لا اقتضائها سلبهما وبينهما فرق اذ الاول سلب تحصيلي لا ايجاب سلب او ايجاب عدول (الموجبة السالبة المحمول ماحمل فيها سلب المحمول عن الموضوع كقولنا الانسان هو شيء ليس بحجر والمعدولة المحمول ماحمل فيها عدم مفهوم في نفسه كقولنا الحيوان لاجماد) والثاني ايجاب لاحدهما والسلب البسيط التحصيلي بما هو كذلك لايحوج صدقه على شيء بحسب ذاته الى اقتضاء من تلقاء تلك الذات له بل يكفي فيه عدم الاقتضاء على الاطلاق (١).

وحيث ان طبعه ألّلا اقتضاء لايقتضي مقتضياً ومقتضى

المعنى:

وبما ان الامكان نفس استواء النسبة فيكون طبعه مالا اقتضاء له فعليه لايحتاج الى المقتضى ولا يكون له المقتضي.

والسلب فيه عندهم تحصيلي من دون ايجاب ولا عدول

المعنى:

ويكون السلب (سلب الضرورتين) في الامكان عند الحكماء من السلب التحصيلي من دون ان يكون من موجبة سالبة المحمول او معدولة المحمول.

---

(١) الاسفار: ج١ ص١٦٢ـ١٦٣

هذا (عدم الاقتضاء والسلب) انما يكون بحسب الذات وهو (سلب الضرورة) لاينافي الضرورة من ناحية العلة ومن ناحية اشتراط المحمول.

والاحتفاف بالضرورتين لا يأباه اذ لايقتضي المقابلا

المعنى:

واحتفاف الممكن بالضرورتين (ضرورة مالم يجب لايوجد) و (ضرورة بشرط المحمول) لايأبي عدم اقتضاء الذاتي لأن الامكان بحسب الذات لايقتضي التقابل مع الضرورة في مرحلة العلّية والاشتراط بالمحمول.

ومنها البحث عن افتقار الأمكان فان الأفتقار للأمكان عدّ من البديهيات قال العلاّمة الطوسي: والحكم باحتياج الممكن ضروري وقال العلاّمة الحلي في شرحه: ان احتياج الممكن لايحتاج الى برهان فان كل من تصور تساوي طرفي الممكن جزم بالضرورة ان احدهما لا يترجح من حيث هو مساوٍ (١).

والافتقار لازم الامكان من دون حاجة الى البرهان

المعنى:

ويكون الاحتياج الى المرجح لازم طبع الامكان فلا يحتاج التصديق به الى البرهان.

بل هو عينه اذا ماقد نسب الى الوجود كالغني فيما وجب

المعنى:

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٣٢

بل الافتقار عين الامكان وذلك لأن الامكان اذا نسب الى الوجود (ممكن الوجود) يكون بحسب الحقيقة (مفتقر في الوجود) كما ان الغنى عين الوجوب فيما يجب وجوده فيكون (واجب الوجود) بحسب الحقيقة (غني في الوجود).

والقول بالبخت والاتفاق انكار للقضية المتقدمة (افتقار الممكنات) وهذا قول على خلاف الفطرة ومساوق لجواز الترجيح بلا مرجح الذي لايمكن المساعدة عليه اصلاً.

والقـول بـالـبـخـت والاتـفـاق   مـع فطـرة العقل لفي شـقـاق

المعنى:

ويكون القول بالصدفة والاتفاق مع وجود حكم الفطري من العقل بان الأفتقار لازم الامكان لفي شقاق بعيد.

وهنا شبهات ذكرها الفخر الرازي منها ان افتقار الممكن الى العلة يستلزم سلب الشيء عن نفسه قال المحقق الآملي: وحاصله ان تأثير المؤثر اما في مهية الممكن بان يجعل المهية بالجعل التأليفي او في وجوده بان يجعل الوجود وجوداً كذلك اي بالجعل التأليفي او في اتصاف المهية بالموجودية والكل محال امّا الاولان فلاستحالة الجعل التأليفي بين الشيء ونفسه حيث ان الشيء عين نفسه بنفسه لابجعل الجاعل ولو كان الوجود وجوداً او المهية مهية بجعل الجاعل يصح (يلزم) سلب المهية عن نفسها وسلب الوجود عن نفسه وسلب الشيء عن نفسه محال واما الأخير اعني جعل الاتصاف فلانه أمر عدمي (١).

(١) درر الفرائد: ج١ ص٢٣.

وقيل يستلزم سلب الشيء عن نفسه وليس ذا بشيء

المعنى:

وقيل (من ناحية القائلين بالاتفاق) ان الافتقار الى العلة يستلزم سلب الشيء عن نفسه عند الجعل وهو توهم باطل (ليس بشيء) لأن الجعل ليس تأليفياً حتى يلزم اشكال المذكور بل الجعل يكون بسيطا يتعلق بالوجود على اصالة الوجود ويتعلق بالماهية على اصالتها فلايكون مجال للزوم سلب الشيء عن نفسه.

اذ ليس جعل الشيء بالمؤلف بل هو بالذات بسيطاً فاعرف

المعنى:

اذ الجعل لايكون جعل التأليفي بل الجعل بسيط بالذات.

فنفيه يفيد نفي الذات لاسلبها عن نفسها بالذات

المعنى:

فعلى اساس جعل البسيط يكون نفي الشيء (فنفيه) وسلبه سلب الذات رأساً لاسلب الذات عن نفس الذات بالذات.

فاذا قلنا بعدم الوجود عند الجعل لكان هو سلب الذات و(عدمها) من الاول لا انه سلب الشيء عن نفسه عند الجعل.

قال صدر المتألهين: ان للقائلين بالاتفاق متمسكات الاول ان وجود الأشياء لو كان بتأثير العلة فيها لكان تأثيرها اما حال وجود الاثر او حال عدمه والاول تحصيل الحاصل والثاني جمع بين المتناقضين وقال في

الجواب والحاصل ان تأثير العلة في حال حصول الحاصل بنفس ذلك التأثير وذلك تحصيل للحاصل بنفس ذلك التحصيل لابتحصيل غيره وهذا غير مستحيل (١).

ولا اجتماع المتناقضين يلزمه كلاّ ولا المثلين

المعنى:

ولايلزم للجعل اجتماع النقيضين (الوجود حال العدم) حاشا وكلاّ ولا يلزم اجتماع المثلين (الوجود حال الوجود وهو تحصيل الحاصل).

لوحدة الحصول والتحصيل بعين طرد العدم البديل

المعنى:

لان الحصول والتحصيل امر واحد يتحقق بنفس التأثير (الايجاد ـ طرد العدم البديل للوجود).

وقال الحكيم السبزواري: ومنها (من الشبهات) انه لو احتاج الى المؤثر فصفة المؤثرية ايضاً شيء ممكن فاحتاجت الى مؤثرية اخرى وهكذا فيتسلسل والجواب ان صفة التأثير في العقل فقط وليست متأصلة (٢).

وليس للتأثير والعلية مطابق وصورة عينية

المعنى:

---

(١) الاسفار: ج١ ص٢١١ـ٢١٢

(٢) غرر الفرائد: ص٧١

ولايكون للتأثير والربط العلّي مصداق وصورة خارجية بل التأثير امر انتزاعي ينتزعه العقل من الايجاد ولايكون امر خارجي حتى يحتاج الى العلة.

وكونها الرابط في الخارج لا يوجب محذوراً ولا تسلسلا

المعنى:

وكون العلّية وجوداً رابطاً بين المؤثر والأثر في الخارج لايلزم المحذور ولا التسلسل.

كما قال الحكيم السبزواري: ولايقدح ذلك (كون التأثير في العقل) في اتصاف المؤثر بها لأن ثبوت الشيء بشيء لايستلزم ثبوت الثابت في الخارج(١).

ومنها احتياج الممكن الى العلة حدوثاً وبقاءً قال صدر المتألهين: فالافتقار للوجود التعلقي ثابت ابداً حين الحدوث وحين الاستمرار والبقاء جميعاً فحاجته في البقاء كحاجته في الحدوث بلا تفاوت (٢). فيكون الافتقار لازم لوجود الممكن فيدور معه اينما دار.

لافرق مابين الحدوث والبقاء في لازم الذات ولن يفترقا

المعنى:

لايكون في احتياج الممكن الى العلة فرق بين مرحلة الحدوث والبقاء فان الاحتياج لازم لذات الممكن فلايفترق فيه الحدوث من البقاء.

---

(١) غرر الفرائد: ص٧١.

(٢) الاسفار: ج١ ص٢١٩

كذا الوجود الرابط التعلقي ينافي الاستقلال في التحقق

المعنى:

ان شأن الوجود الرابط الذي هو بحسب الحقيقة نفس التعلق يكون كذلك (الاحتياج الدائم) فينافي الرابط مع الاستقلال في الوجود للتضاد بين الربط والاستقلال.

وقد يتوهم اشتباهاً في التطبيق ان البنّاء علة البناء فيموت البنّاء ويبقى البناء وهو استغناء المعلول من العلة بقاءً فيدفع بانه من باب اشتباه الفاعل بالمعد فالبناء هو المعد لا الفاعل.

ولا يقاس بالمعد الفاعل فانه عقلاً قياس باطل

المعنى:

ولايصح قياس الفاعل من ناحية البقاء بالمعد فانه قياس مع الفارق كما تقدم ذكره وهو باطل عقلاً وشرعاً.

ومنها ان علة الحاجة الى العلة هل هو الامكان او الحدوث؟ قال العلاّمة الطوسي: واذا لاحظ الذهن الممكن موجوداً طلب العلّة وان لم يتصور غيره (فان تصور نفس الامكان وتساوي الذاتي يكفي في الحكم بامتناع الرجحان الى احد الطرفين بدون العلة) وقد يتصور وجود الحادث فلايطلبها(فان تصور الحدوث وهو الوجود بعد العدم لايستدعي الى العلة) ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب، وقال العلاّمة الحلي: ان الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتياً والوجود متأخر عن الايجاد والايجاد متأخر عن الاحتياج والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال (١).

وعلة الحاجة في الماهية امكانها وهكذا الهوية

المعنى:

وتكون علة الاحتياج الى العلة في الماهية والهوية هو الامكان.

وليس للحدوث من علّية فانه كيفية الانية

المعنى:

ولايكون للحدوث (الوجود بعد العدم) من علّية للاحتياج الى العلة لأن الحدوث كيفية الوجود وصفته.

فلا يجوز سبقه بالذات على الوجود لامتناع ذاتي

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٣٢

المعنى:

فلايمكن ان يكون الحدوث سابقاً على الوجود ذاتاً وذلك لامتناع ذاتي للحدوث وهو تقدم الشيء على نفسه.

توضيح: وهو ان علّة الفقر والحاجة هي بنفسها علة الغنى فان الشيء الممكن بواسطة الامكان الذاتي يرتبط مع العلة ويكتسب الوجوب الغيري فكما ان الامكان تكون علة الحاجة كذلك تكون علة الغنى (الوجوب الغيري) لأن الوجوب مالم يجب لم يوجد.

وعلة الحاجة علة الغنى اذا الوجود بالوجوب اقترنا

المعنى:

ان علة الحاجة وهي الامكان بنفسها علة الوجوب والغنى لأن الوجود يقترن بالوجوب ولايوجد الوجود بدون الوجوب فتكون علة الفقر والغنى هي الامكان في قضية العلّية.

والفقر والغنى هما سيان في مقتضى الوجوب والامكان

المعنى:

ان الفقر والغنى مساويان بالنسبة الى الوجوب والامكان فان الامكان كما يقتضي الفقر والغنى في مرحلة الوجود (باعتبار القابل) كذلك الوجوب يقتضي الفقر والغنى في مرحلة الايجاد (باعتبار الفاعل).

وذلك لأن علة الموجدة انما هو وجوب الوجود لاقدم الوجود في مقابل الحدوث.

اذ الوجـوب عـلـة لاقـدمـه ففي ثبوت الفقـر يـغني عدمـه

المعنى:

فالعلّة انما تكون هو الوجوب لا القدم ويؤثر الوجوب في ظرف تحقق الفقر فيغني وجوب الوجود عدمه.

وقد يشكل بان الامكان اذا كان علة للوجود (وهو لااقتضاء الذاتي وهو العدم) يلزم الدور مثل مايرد على القول بان علة الحاجة هي الحدوث (الوجود المسبوق بالعدم) كما قال الحكيم السبزواري: لو كان العدم شرطا لوجود الممكن فامّا يكون العدم السابق مطلقا فهو(العدم المطلق = عدم كل شيء) ليس شرطاً لحادث خاص واما ان يكون العدم المضاف الى الحادث الخاص فيلزم الدور لتوقف كل من المضاف والمضاف اليه على الآخر (١). ويجاب عنه بان المضاف اليه (الحادث الخاص) يتوقف على العدم المضاف ولكن العدم (المضاف) لايتوقف على المضاف اليه بل العدم بنفسه شرط لتأثير العلة.

والـعـدم الـسـابـق لـلحـادث لا يستلزم الدور كـما قد اشـكـلا

المعنى:

وكون العدم السابق شرطا للتأثير لايستلزم الدور كما توهم.

فـانـه بـنـفـسـه شـرط الاثـر وقـيـده فـي دخـلـه لايـعـتـبـر

المعنى:

ان العدم بنفسه يكفي في تأثير العلة وامّا قيد العدم (الحادث الخاص =

(١) غرر الفرائد: ص٧٤.

المضاف اليه) لايعتبر في دخل العدم في الاثر حتى يتوقف به.

ولكن لايخفى ان العدم شرط التأثير لاشرط الحادث فالتعبير بكلمة (الاثر) لايخلو من الاشكال.

وليس شرطاً حيث لايقارنه لانه مقابل يباينه

المعنى:

ولايكون العدم الذي هو شرط التأثير شرطاً للحادث لأن العدم بنحو العدم المطلق لايقارن وجود الحادث الخاص (المشروط) والمفروض تقارن الشرط والمشروط زماناً كما هو معلوم ولا يكون العدم،العدم المقابل (النقيض = العدم البديل) حتى يكون مبايناً للحادث الخاص بل المراد من العدم هو العدم المجامع.

كما قال الحكيم السبزواري في مقام بيان ان الحدوث (مسبوقية الوجود بالعدم) لايصلح ان يكون علة للاحتياج بالعلة: ان العدم السابق على وجود الشيء مقابل ومعاند له فكيف يشترط وجود الشيء بمعانده (الى ان قال) واما الامكان فهو يجامع وجود الشيء وليس مقابلاً له (١). فالامكان هو العدم المجامع.

---

(١) غرر الفرائد: ص٧٣

نفي الاولوية الذاتية والغيرية

قال بعض المتكلمين ان في ايجاد الممكن تكفي الاولوية الذاتية (مجرد الخروج عن حد الاستواء) ولاحاجة الى الوجوب الغيري كما قال الحكماء بأن الشيء مالم يجب لايوجد.

قال العلاّمة الطوسي: ولايتصور الاولوية لأحد الطرفين بالنظر الى ذاته (لأن الامكان هو التساوي الذاتي فلايتصور الرجحان) ولايكفي (الاولوية) الخارجية لأن فرضها لايحيل المقابل فلابد من الانتهاء الى الوجوب (١).

العقل حاكم على الماهية   بسلب الاولوية الذاتية

المعنى:

ان العقل يحكم على عدم الاولوية الذاتية من الماهية لانها من حيث هي ليست الا هي.

بل حيث لاثبوت للماهية   لايعقل التأثير والعلّية

المعنى:

بل من المحال تحقق التأثير للماهية والترجيح لها بينما لم تكن لها اي ثبوت وشيئية.

ويستحيل ان يكون الذاتي   بفرضه مقتضياً للذات

المعنى:

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٣٢ـ٣٣

ومن المحال ان يكون الاولوية (المفروضة كونها ذاتياً للذات) مقتضياً للذات ومؤثراً في الوجود.

كما قال صدر المتألهين: ان الاولوية الناشئة عن الذات اما انها علة موجبة للوقوع فيكون الشيء علة نفسه (وهو محال) واما انه يقع الشيء لابمقتضى وموجب ولا باقتضاء وايجاب من الذات وهو صحيح العدم (١). هذا كله في نفي الاولوية الذاتية.

كذاك الاولوية الغيرية لاتقتضي الوجود للماهية

المعنى:

فكما ان الاولوية الذاتية لاوجه لها في الايجاد كذلك الاولوية الغيرية لاتقتضي ايجاد الماهية.

فانها بالفرض مع رجحانها من قبل الغير على امكانها

المعنى:

فان الماهية على فرض رجحانها بالأولوية كان ذلك الرجحان من قبل الغير الواقع على امكان الماهية وهذه هي جزء العلة الموجدة.

فصح ماالى الحكيم قد نسب لايوجد الشيء اذا مالم يجب

المعنى:

فعلى هذا صح مانسب الى الحكماء: بان الشيء مالم يجب لايوجد.

(١) الاسفار: ج١ ص٢٠١

الامكان الاستعدادي

قال العلاّمة الحلي: الامكان امّا ان يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامكان الذاتي وامّا ان يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فان استعداد النطفة للانسانية اضعف وابعد من استعداد العلقة لها (١).

وذكروا في الافق المبين وفي الاسفار وغيرهما فروقاً بين الامكان الذاتي والاستعدادي ملخصها على مايلي:

١ـ الامكان الذاتي اعتبار تحليلي عقلي يلحق الماهية من حيث هي هي، والاستعدادي صفة وجودية تلحق الماهية الموجودة كامكان الانسان من النطفة.

٢ـ الذاتي لايقبل الشدة والضعف فانه اعتبار عقلي محض والاستعدادي يقبل ذلك باعتبار شدة المحل وضعفه كما في المثال المتقدم.

٣ـ الذاتي لايزول فانه لازم المهية والاستعدادي يزول فان النطفة بعد ماصارت انساناً يزول عنها الامكان الاستعدادي.

وبعد بيان الفرق بين الامكانين يقال ان للامكان الاستعدادي (تهيؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر) نسبة الى المستعد ونسبة الى المستعد له فباعتبار الاول يقال له الاستعداد كما تقول ان النطفة لها استعداد الانسانية وباعتبار الثاني يقال له الاستعدادي كما تقول ان الانسان يمكن ان يوجد في النطفة.

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٣٤

لكل مافي العالم الجسماني يكون نحوان من الامكان
فمنه امكان يسمى الذاتي وهو الذي يعرض نفس الذات
ومنه مايدعى بالاستعداد يتبع عدة من المبادي

المعنى:

ان الامكان في العالم الجسماني على نحوين الاول الامكان الذاتي وهو اعتبار عقلي يعرض لنفس الذات والثاني امكان استعدادي يعرض الماهية الموجودة فيتبع الاستعدادي عدة من المبادي (يتحقق في عدة من الموارد كالنطفة وغيرها).

وليس الامكان بمعنى القوة بل هو من اوصاف مابالقوة

المعنى:

والامكان الاستعدادي ليس بمعنى القوة نفسها بل يكون وصف وجودي لما هو بالقوة (النطفة).

فتلك كيفية امر عيني وذاك عين الاعتبار الذهني

المعنى:

فيكون الاستعدادي كيفية (صفة) لامر عيني (ماهية موجودة) والذاتي هو نفس الاعتبار العقلي.

وتلك للقابل وصف ظاهر وخص بالمقبول ذاك الآخر

المعنى:

والاستعدادي وصف للقابل كامكان تحقق الانسان من النطفة التي هي

القابل والذاتي يختص بالمقبول (ماهية الانسان في المثال).

وليس للامكان الاستعدادي ميز بضعف فيه واشتداد
او بزواله او الفعلية فانه حيثية عقلية
بل هي من صفات الاستعداد بالذات لا الامكان الاستعدادي

المعنى:

والتحقيق ان الامكان الاستعدادي لايقبل الشدة والضعف وكذلك لايقبل الزوال فان الاستعدادي اعتبار عقلي محض واما الشدّة والضعف والزوال والفعلية من اوصاف الاستعداد لا الاستعدادي.

فانّ النطفة بما لها استعداد تقبل الشدة والضعف والزوال والفعلية ذاتاً واما امكان تحقق الانسان من النطفة فهو اعتبار عقلي لايقبل التشكيك والزوال وغيرهما.

الحدوث والقدم

قال العلّامة الطوسي: والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير أو بالعدم فقديم والا فحادث (١). فالحدوث هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم او كونه بعد العلة والقدم خلاف ذلك ويسمئ هذا الحدوث بالحدوث الزماني الحقيقي وفي مقابله القدم الزماني الحقيقي وقد يكون الحدوث هو الحدوث الزماني الاضافي مقابلاً للقدم الزماني الاضافي ويعبّر عنهما في العرف بالقديم والجديد فعليه كل شيء كان وجوده أكثر زماناً بالنسبة الى شيء آخر فهو قديم وذاك جديد وللحكماء قسم آخر من الحدوث وهو الحدوث الذاتي وهو عبارة عن اللّااقتضاء الذاتي (الامكان) كما عرّفه الحكيم السبزواري:

ويوصف الحدوث بالذاتي وذا　　قبلية ليسية الذات خذا

المعنئ:

اي الحدوث الذاتي مسبوقية وجود الشيء بالليسية الذاتية او المسبوقية بالعدم المجامع وهما الامكان الذي هو لازم للمهية.

فيكون لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتها كما قال الشيخ الرئيس: الممكن من ذاته ان يكون ليس وله من علته ان يكون ايس (٢). فاذن لايابى الحدوث الذاتي عن ان يكون قديماً زمانياً بان يكون الذات من الماهيات الممكنة ولم يكن ظرف الزمان خالياً عن وجودها.

وعلى اساس هذا التقسيم يقال ان العدم امّا عدم مقابل وهو الذي يقع

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٣٤

(٢) غرر الفرائد: ص٨٠

في مقابل الحدوث الزماني فيكون بينه وبين الشيء الحادث تقابل الايجاب والسلب واما عدم مجامع وهو عبارة عن العدم الذي يقع في مقابل الحدوث الذاتي وهذا العدم يجمع الوجود لأن لا اقتضائية الذاتية للماهية يجمع مع وجودها من ناحية العلة(الوجوب بالغير).

حدوث شيء كونه بعد العدم وفي قباله المسمىٰ بالقدم

المعنىٰ:

ان الحدوث هو كون الشيء مسبوقاً بالعدم، والقدم خلاف ذلك.

والعدم السابق بالزمان يخصص الحدوث بالزماني

المعنىٰ:

ويكون المسبوقية بالعدم الزماني مختصة بالحدوث الزماني.

ومايكون سبقه بالذات يوجب عنوان الحدوث الذاتي

المعنىٰ:

والمسبوقية بالعدم الذاتي للماهية توجب الحدوث الذاتي لها.

هو الملاك دون سبق السبب فانه عن الحدوث اجنبي

المعنىٰ:

ويكون المسبوقية بالعدم هو الملاك في الحدوث لامسبوقية الشيء بالعلة كما افاد العلاّمة الحلي: الحادث هو الذي يسبقه العدم (١). فان المسبوقية بالسبب اجنبي عن الحدوث.

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٣٤

كذا الذي الى الوجود ينسب لكونه لاشيء لولا السبب

المعنى:

والشيء الذي ينسب الى الوجود يكون الملاك فيه كذا (سبق السبب) لكون الوجود الحادث بلا شيئية (عدماً) لو لم يكن مرتبطاً بالسبب لأن المنسوب الى العلة انما هو وجود الشيء لا الحدوث.

كما قال صدر المتألهين: وليس حدوثها مستنداً الى (العلة) الفاعل بل وجودها بمعنى ان الوجود هو المجعول بالذات لاوصف الحدوث (١).

والعدم الاول بالمباين يوصف والأخير بالمقارن

المعنى:

ويتصف العدم الاول (العدم الزماني) بالعدم المباين (المقابل) ويتصف العدم الأخير (العدم الذاتي) بالعدم المقارن(المجامع).

وقال السيد المحقق الداماد (ره) : ان العالم مسبوق بالعدم الدهري وهذا القول يبتنى على امور:

الاول: ان الوجود على ثلاثة اقسام: ١ـ الباري ٢ـ العقول ٣ـ العالم المادي، ولكل وعاء.

فوعاء الاول هو السرمد بمعنى، لااول ولا آخر له، ووعاء الثاني هو الدهر، ووعاء الثالث هو الزمان.

الثاني: ان للوجود سلسلتان ١ـ الطولية وهي سلسلة العلة والمعلول على اساس العلّية. ٢ـ العرضية وهي العلل والمعاليل التي لم يكن بينها ترتب العلية.

---

(١) الاسفار: ج٣ ص٢٥٢

الثالث: ان العدم تابع للوجود فكما ان الوجود يتصف بالسرمدي والدهري والزماني كذلك العدم يتصف بهذه الصفات.

كما قال الحكيم السبزواري : قول السيد (س) العالم حادث دهري معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهري لأنه مسبوق الوجود بوجود الملكوت الذي وعاؤه الدهر سبقاً دهرياً (١).

وقيل للخلق حدوث دهري لسبقه حقيقة بالامر

المعنى:

وقيل والقائل السيد المحقق الداماد ان لعالم الخلق حدوث دهري لكونه مسبوقاً بعالم الامر (العقول).

فيكون وعاء عالم الامر (الدهر) عدماً بالنسبة الى عالم الملك.

فيقتضي اللاحق سبق العدم بمقتضى ترتب العوالم

المعنى:

وبما ان العالم كان متأخراً بالنسبة الى العقول على اساس ترتب العوالم فيقتضي المسبوقية بالعدم الدهري الذي هو وعاء العقول.

والتحقيق ان ماافاده السيد (ره) لايمكن المساعدة عليه لأن ترتب العوالم لايوجب تفاوت الاعدام.

ومقتضى طولية السلاسل ليس سوى تفاوت القوابل

المعنى:

ومقتضى ترتب العوالم في سلسلة الطولية لايكون الاّ التفاوت في القابل

(١) غرر الفرائد: ص٨٢

(قابلية العقول = وقابلية العالم المادي) ولايقتضي الترتب تفاوتاً في الاعدام حتى يقال العدم الدهري والعدم الزماني.

وليس بينها انفكاك فالعدم مجامع لها فلا يأبى القدم

المعنىٰ:

ولايكون بين العوالم انفكاك من ناحية العدم بل العدم بالنسبة الى جميع الممكنات هو العدم الذاتي بمعنىٰ اللّا اقتضاء الذاتي (المجامع) فلايأبي عن الوجود والقدم الزماني.

ويتبين مما قلناه ان العدم الذاتي اعم بالنسبة الى العدم الزماني والنسبة تكون اعماً واخصاً من وجه وبعد الفراغ عن العدم الدهري وتوضيح العدم الذاتي والزماني، يقع الكلام في ان العالم المادي، هل هو مسبوق بالعدم الذاتي، او بالعدم الزماني.

قال بعض الفلاسفة انه مسبوق بالعدم الذاتي وقال بعض المتكلمين ان العالم مسبوق بالعدم الزماني.

والحق ان العالم الجسماني عقلاً ونقلاً حادث زماني

المعنىٰ:

والتحقيق ان العالم المادي يكون حادثاً زمانياً بحكم العقل (الحركة والتغير) والنقل (الآيات والروايات).

لأن مقتضىٰ تجدّد الطبايع حدوثها الثابت في الشرايع

المعنىٰ:

فان مقتضى الحركة الجوهرية في الموجودات، الحدوث الزماني لها كما هو ثابت في الشرايع بالاجماع.

فهي لها في كل حدّ عدم   وليس للمجموع منها القدم

المعنى:

فالحركة والتجدّد للموجودات في كلّ آنٍ عدم زماني بعد آنٍ آخر ولايكون لمجموع الطبايع قدم مع حدوث الافراد.

اذ ليس للكل وجود آخر   فالكل حادث وهذا ظاهر

المعنى:

لان وجود الطبايع بنحو الكلي هو وجود افرادها ولا يكون للطبايع غير وجود الأفراد وجود آخر كما هو ظاهر.

لكنه تجدد المفاض لا   يأبي دوام الفيض عند العقلاء

المعنى:

فعالم الخلق كله متجدد آناً فآناً ولكن تجدد الخلق المفاض بالفيض المطلق لاينافي دوام الفيض من الباري لأن الفيض لازال مستمر من الفياض الى كل شيء بحسب قابليته وعليه يكون التجدد هو اللبس بعد اللبس لا الخلع واللبس.

قال الحكيم السبزواري: كان الله ولم يكن معه شيء ولا اسم ولارسم ولا صفة ولا تعين فحدث وجدد من المرتبة الاحدية الاسماء والرسوم (١). وهذا القسم من الحدوث هو مصطلح خاص من الحكيم السبزواري (ره) ولكن لا اصل له في الواقع.

وليس معنى للحدوث الاسمي   مع قدم الوجود غير الاسم

(١) غرر الفرائد: ص٨٢.

المعنى:

ولايكون للحدوث الاسمي وقدم الوجود للباري معنى محصّل (مع عينية الصفات مع الذات) فليس للحدوث الاسمي الاّ الأسم.

مرجح حدوث العالم فيما لايزال

يقع البحث حول مرجّح حدوث العالم في وقت خاص ومخصصه في زمان مخصوص، التحقيق ان الحدوث ذاتي للعالم فلايحتاج الى المرجح لأنه لايكون من الصفات الخارجية حتى يكون محتاجاً الى التعليل.

ليس الحدوث صفة عينية بل هو كالذاتي للهوية

المعنى:

ان الحدوث ليس صفة خارجية بل يكون ذاتي للذات.

فجعلها جعل حدوثها بلا مخصص اذ لم يكن معلّلا

المعنى:

فيكون جعل الذات هو جعل الحدوث بلا حاجة الى مخصص آخر لأن الحدوث هو الذاتي والذاتي لايعلل.

وقال الكعبي: ان المخصص هو نفس الوقت وهو لاوجه له لأن الوقت (الزمان) منتزع من العالم فكيف يصلح لأن يكون مخصصاً للعالم الذي منشأ انتزاعه.

الوقت عند بعضهم مخصص وهو كغيره فلا يخصص

المعنى:

ان الوقت عند الكعبي يكون مخصصاً وهو كغيره من الأمور التي قالوا بها لايصلح ان يكون مخصصاً.

وقال بعض الاشاعرة: ان الحدوث لايحتاج الى مرجح لجواز تخلف المعلول عن العلة وترتب عدة اشياء على عدة اشياء (المعاليل والعلل) يكون بحسب جري العادة وهذا قول على اساس الاعتقاد بالارادة الجزافية ويرد عليه ان الارادة الجزافية غير معقولة من الباري الحكيم بل تستلزم التسلسل لأنّ الارادة الجزافية تستلزم ارادة جزافية اخرى وهكذا.

كذا الارادة الجزافية لا تعقل بل تستلزم التسلسلا

المعنى:

فكما لاوجه لقول الكعبي كذلك لاتعقل الأرادة الجزافية بل هي مستلزمة للتسلسل.

وقال بعض المعتزلة ان المرجح هو علم الباري قال الحكيم السبزواري: وقيل والقائل هو المعتزلي ان المرجح علم ربنا تعالى وتقدس بالاصلح اي بان الاصلح بحال العالم ايقاعه فيما لايزال وفيه انه اية مصلحة في امساك الفيض والجود عنه بما لانهاية له (١).

وهكذا المصلحة المرجّحة اذ ليس ترك الجود فيه مصلحة

المعنى:

والقول بالمصلحة المرجحة في وقت خاص لامسوغ له مثل الأقوال

---

(١) غرر الفرائد: ص٨٥

المتقدمة لأن ترك الجود في وقت آخر لامصلحة له بما هو ترك الجود.
والتحقيق ان المعتزلي لايقول بأن في هذا الوقت مصلحة (زمان الحدوث) وفي ذاك الوقت لم يكن مصلحة حتى يشكل عليه بأن ترك الجود لايكون فيه مصلحة بل الظاهر من كلامهم هو ان علم الباري بما هو علم الباري وارادته يوجب المصلحة وهو مما لابأس به.



اقسام السبق واللحوق

قال العلاّمة الطوسي: والسبق ومقابلاه (اللحوق والمعية) اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي (١).

ان السبق واللحوق من العوارض التي تنتزع من النسبة القائمة بين الموجودين وذكر في تجريد الاعتقاد سبعة اقسام من السبق واللحوق على اساس الاستقراء وزاد سيد الافاضل المحقق الداماد قسماً آخر وهو السبق بالدهر فعليه اصبحت الاقسام ثمانية وهي على مايلي:

والسبق بالزمان والعلّية　　　والطبع والرتبة والماهية

المعنى:

الاول السبق بالزمان كتقدم اليوم على الغد والثاني بالعلية كتقدم ذات العلة على ذات المعلول والثالث بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين والرابع بالرتبة كتقدم الامام على الماموم الخامس بالماهية كتقدم الاربعة على الزوجية.

ومنه مايدعى بسبق شرفي　　　ومنه بالسرمد والدهر صف

المعنى:

السادس من السبق مايدعى بالسبق بالشرف كتقدم الفاضل على المفضول والسابع من السبق مايتصف بالسبق السرمدي والدهري كتقدم نشأة

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٣٥

العقول على نشأة الملك كما عن سيد الأفاضل المحقق الداماد.

واضاف صدر المتألهين الى هذه الاقسام قسمين آخرين كما قال: واما التقدمان اللذان اشرنا اليهما فاحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فان الوجود هو الاصل عندنا في الموجودية والتحقق، وثانيهما هو التقدم بالحق والتأخر به، فقال: وبالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم، وقال في بيان الفرق بين التقدم بالعلّية والتقدم بالحق: فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلّية واما تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير مابالعلية (١).

والسبق بالحق وبالحقيقة   زيادة دقيقة رقيقة

المعنى:

ويكون من السبق ماهو السبق بالحق وبالحقيقة وهذا زيادة على الاقسام المعروفة الثمانية وهو سبق دقيق ولطيف زاده صدر المتألهين (ره).

وكل ماللسبق من حيثية   يكون للحوق والمعية

المعنى:

وكل مابيناه من الاقسام للسبق يجري للتأخر والتصاحب.

واما السبق بالذات قال العلّامة الطوسي: ثم المتكلمون زادوا قسماً آخر للتقدم وسمّوه التقدم الذاتي وتمثلوا فيه بتقدم الامس على اليوم فانه ليس تقدماً بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا لأحتاج الزمان الى زمان آخر وتسلسل(٢). وقال الحكماء ان السبق بالزمان لايكون قسماً آخر من الأقسام

---

(١) الاسفار: ج٣ ص٢٥٧ـ٢٥٨

(٢) تجريد الاعتقاد: ص٣٥

بل هو سبق يتحقق بتحقق السوابق الثلاثة وهو على مايلي:

والسبق بالذات لدى الاعلام ليس بنفسه من الأقسام

المعنى:

وليس السبق بالذات بنفسه من الاقسام عند الحكماء الكبار.

بل جامع للسبق بالعلية والسبق بالطبع وبالماهية

المعنى:

بل يكون السبق بالذات مساوقاً مع السبق بالعلية وبالطبع وبالماهية.

فالسبق بالعلية هو السبق بالذات بحسب الحقيقة وكذا الباقي واما المثال المذكور في تجريد الاعتقاد فهو مثال للسبق بالزمان كما هو معلوم.

واما السبق بالرتبة فهو على اقسام:

والسبق بالرتبة منه حسي ومنه عقلي بغير لبس

المعنى:

من السبق بالرتبة هو السبق الحسي كسبق الامام على المأموم ومنه السبق العقلي كسبق الجنس على النوع كما لايخفى.

فمنه وضعي ومنه طبعي ترتيبه لاسبقه بالطبع

المعنى:

ومن السبق بالرتبة هو سبقه الوضعي كسبق الباب على المحراب ومنه السبق الطبعي كسبق النبات على الحيوان، ومن المعلوم ان المراد من السبق

الطبعي هنا مايكون ترتيبه طبعياً كما في المثال لا أن يكون سبقه طبعياً حتى يصبح من السبق بالطبع.

وخص مثله بالانقلاب   اخذاً من الباب الى المحراب

المعنى:

وبما ان في السبق بالرتبة مجال للوضع والاعتبار اختص هذا السبق بالانقلاب بواسطة الاعتبار ففي مثل الباب والمحراب اذا اعتبر الباب مبدأ فله السبق على المحراب (من الباب الى المحراب) واذا اعتبر المحراب مبدأ يكون له السبق على الباب (من المحراب الى الباب) فينقلب السبق بتبع الاعتبار.



ملاك السبق باقسامه

قال العلاّمة الطباطبائي ان المراد من الملاك هنا: هو الامر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر الذي يوجد منه للمتقدم مالايوجد للمتأخر ولايوجد منه شيء للمتأخر الاّ وهو موجود للمتقدم (١). فالملاك هو الأمر المشترك بين طرفي السابق واللاحق وهو المعيار في السبق.

ان ملاك السبق في الزماني　　عين ملاك السبق في الزمان

المعنى:

والتحقيق ان الملاك في السبق بالزماني (الحوادث الزمانية) هو عين الملاك في السبق بالزمان وهو الاشتراك في الوجود المتصرم الذي هو مختلط بالقوة والفعل.

لكن في هوية الزمان　　السبق واللحوق ذاتيان
وفي الزماني هما بالعرض　　مالهما سوى الزمان مقتض

المعنى:

ولكن الملاك (الوجود المتصرم) في اصل الزمان يكون ذاتياً (التصرم ذاتي لذات الزمان) وفي الزماني يكون الملاك بالعرض (بواسطة الزمان) لأن التصرم يعرض للحادث الزماني بواسطة الزمان وليس للسبق واللحوق الزمانيين ملاك (ومقتضى للسبق = او متقض ومتصرم) سوى الزمان فعليه يكون السبق واللحوق في الزمان ذاتيين وفي الزماني عرضيين.

---

(١) نهاية الحكمة: ص٢٠٠

والسـبـق واللحـوق بـالـعلّـيـة ملاكـه الضـرورة الـذاتـيـة

المعنى:

ويكون ملاك السبق في السبق بالعلّية هو الوجوب الذاتي.

كذاك امكـان الوجـود يعـتبـر للسبق بـالطـبـع لدىٰ اهل النظر

المعنى:

وملاك السبق في السبق بالطبع عند الحكماء هو امكان الذاتي للوجود.

والمبدأ الملحوظ عند النسبة لـمـا لـه تقدم بـالـرتـبـة

المعنى:

ويكون الملاك في السبق بالرتبة هو المبدأ المفروض عند النسبة كالباب وغيره.

واعتبروا للسبق بالتجوهر ثبوته المعروف بالتقرر

المعنى:

ويعتبر ملاك السبق في السبق بالتجوهر والماهية هو تقرر الماهية وثبوتها.

والفضل لا اختيار امر فاعرف لـمـا لـه تـقـدم بـالـشـرف

المعنى:

ويكون الملاك في السبق بالشرف هو الفضل واعرف ان الشرف

لايتحصل الاّ بالفضل ولا مجال لاختيار امر آخر ملاكاً للشرف.

والواقع المحض ونفس الامر للسبق بالسرمد او بالدهر

المعنى:

ويكون ملاك السبق في السبق بالسرمد والدهر هو نفس الامر.

ومطلق الثبوت للحقيقي والشأن للتقدم الدقيق

المعنى:

ويكون ملاك السبق في السبق الحقيقي هو الثبوت السابق وفي السبق الدقيق هو الشأن.



القوة والفعل واقسامهما

اعلم ان القوة تطلق على اربعة معان الاول القوة مقابل الفعل ـ الثاني القوة مقابل الضعف ـ الثالث القوة التي هي مبدأ التأثير في شيء آخر المسماة بالقوة الفاعلة ـ الرابع القوة التي هي عبارة عن نفس القابل وتسمى بالقوة المنفعلة ثم القوة الفاعلة على اقسام لأنها امّا مبدأ افعال او مبدأ فعل واحد، ومبدأ الافعال امّا مع الشعور او عديمه ومبدأ الفعل الواحد ايضاً امّا مع الشعور او عديمه ثم العديم من مبدأ الفعل الواحد امّا متقوم بالمحل او مقوم له والمقوم امّا في البسيط او في المركب.

للشأن والقدرة تأتي القوة وهي قبال الضعف واللاقوة

المعنىٰ:

ان القوة تطلق بمعنىٰ القدرة والشأن في مقابل الضعف وعدم القوة.

وهكذا للصفة المؤثرة وهي تعم قدرة المفسرة

المعنىٰ:

فكما تطلق القوة على القدرة كذلك تطلق بمعنىٰ مبدأ التأثير (صفة المؤثرة) وتسمى قوة فاعلة والقوة بهذا المعنىٰ اعم من القدرة التي تفسر القوة وتسمى قوة منفعلة وشأنها اما يكون هو القبول لامر لاحق والحفظ لصورة فعلية او يكون الشان هو خصوص (الاول) القبول.

فتارة مثل الهيولي للفلك قوة امر خاص كالتحرك

المعنىٰ:

فتكون القوة تارة منفعلة لامر خاص واحد كالهيولي الفلكية التي تقبل

الحركة الوضعية فقط.

وتارة كقوة الحيوان   تقبل عدة من المعاني

المعنى:

وتكون اخرى منفعلة لاشياء متعددة كقوة الحيوان التي تقبل حالات كثيرة محدودة.

وقد يكون شأنها القبولا   لكل امر كالهيولي الاولي

المعنى:

وثالثة يكون شأن القوة المنفعلة هو القبول لكل (شيء) صورة بلا حد ولا نهاية كالهيولي الاولي.

وقوة الفاعل مثل القابل   في كل ما مرّ بلا تفاضل

المعنى:

وامّا القوة الفاعلة فهو مثل القوة المنفعلة(القابل) في كونها قوة لشيء واحد او لاشياء كثيرة محدودة او غير محدودة بلا زيادة ونقيصة في هذه المرحلة.

ومايكون مبدأ التأثير   فقد يكون مبدأ الكثير

المعنى:

ومن القوة مايكون مبدأ التأثير فاذن قد يكون مبدأ كثير.

وقد يكون مبدأ الواحد عن   شعور أو لاعن شعور فاعلمن

وفاقد الشعور مما قد مضى ان فقد التقويم يدعى عرضاً

المعنى:

وما يكون من مبدأ الواحد (مامضى) فاقد الشعور ولم يكن مقوماً للمحل فهو العرض مثل الحرارة والبرودة للنار والماء واما اذا كان مقوماً للمحل فهو على مايلي:

وفي البسيط ان يكن مقوماً كالماء والنار طبيعة سما

المعنى:

فان يكن ذاك الفاعل مقوماً في المحل البسيط كصورة نارية التي تكون مقوماً للنار ولها اثر واحد وهو الاحراق تسمى بالطبيعة.

وصورة نوعية ان كان في مركب كما يراه الفلسفي

المعنى:

وان كان ذلك التقويم في محل مركب كبعض الادوية المقوية التي تتركب من عناصر مختلفة ويكون له اثر واحد وهو التقوية تسمى بالصورة النوعية.

هذا كله بالنسبة الى فاعل الواحد واما فاعل الكثير فهو اما عن شعور او لاعن شعور.

وفاعل الكثير عن شعور كقدرة الحيوان في المشهور

المعنى:

ويكون فاعل الكثير (المبدأ للتأثير في افعال كثيرة) مع الشعور مثل قوة

الحيوانات على ماهو المشهور.

ومنه ماكان بلا التفات وذاك مثل قوة النبات

المعنى:

ومن فاعل الكثير اذا كان بدون الشعور والالتفات فهو مثل القوة النباتية.



سبق القوة على الفعل وعدمه

المشهور ان القوة متقدمة على الفعل ومن الاشعري من يقول ان للقدرة معية مع الفعل.

والتحقيق ان للقدرة تقدماً زمانياً على الفعل وللفعل تقدم على القوة بجميع انحاء التقدم من الذاتي والشرفي والسرمدي وغيرها.

كما قال صدر المتألهين: ان الحال في الامور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني والانسان من ان للقوة المخصوصة تقدماً على الفعل بالزمان والتقدم بالزمان غير معتد به، ثم القوة مطلقا متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فانها لاتقوم بذاتها بل تحتاج الى جوهر تقوم به (١).

الفعل مشروط بنفس القدرة ليس بسبقها عليه عبرة

المعنى:

فنقول ان الحالة الفعلية مشروطه بالقدرة بما هي القدرة نفسها ولا اعتبار لسبق القدرة على الفعل زائداً على اعتبار نفس القدرة كما هو معلوم.

وان تكن سابقة بالذات بل بالزمان دائم الاوقات

المعنى:

فالشرط هو القدرة فقط وان فرض كون القدرة سابقة على الفعل ذاتاً في بعض الاشياء كما قال به المعتزلي، بل على فرض كون القدرة سابقة على الفعل زماناً في جميع الممكنات دائماً كما هو الصحيح.

---

(١) الاسفار: ج٣ ص٥٧

وذلك لأن تحقق السبق لايوجب كونه شرطاً للفعل.

وليس سبقها عليه يقتضي   في صفة القوة للتبعض

المعنى:

ولايقتضي سبق القدرة على الفعل زيادةً في صفة القوة بان يكون السبق جزءاًللقدرة وبعضاً لها.

اذ ليست القوة ايجابية   بل هي مايقابل الفعلية

المعنى:

لأن القوة ليست امراً ايجابياً مستقلاً في الوجود حتى يفرض كون السبق جزءاًله بل القوة تكون في مقابل الفعل.

كما قال العلّامة الطباطبائي: وجود الشيء في الاعيان بحيث يترتب عليه اثاره المطلوبة منه يسمى فعلاً ويقال ان وجوده بالفعل وامكانه الذي قبل تحققه يسمى قوة ويقال ان وجوده بالقوة (١). وقال المحقق الاشتياني: والفعل راجع الى الوجود والقوة الى العدم والمهية(٢).

ولاتقاس القوة الفعلّية   بالانفعالّية في المعية

المعنى:

ان القوة الفعلية لاتساوي مع القوة الانفعالية في التقارن والمعية.

---

(١) نهايةالحكمة: ص١٧٤

(٢) التعليقة على المنظومة: ص٣٦٥

اذ مابه القوة والفعل معاً في الانفعالية لن يجتمعا

المعنى:

لأن المعية تتحقق بين القوة والفعل في فرض القوة الفعلية (القوة التي كانت مستجمعة لشرائط التأثير) واما في فرض القوة الانفعالية (القوة التي هي نفس القابل كالهيولي) فلاتجتمع القوة مع الفعل ابداً بل تكون مقدمة على الفعل.

والسبق للقوة لاينافي تقدم الفعل لدى الانصاف

المعنى:

والانصاف ان سبق القوة على الفعل زماناً لاينافي تقدم الفعل على القوة بجميع انحاء التقدم كما بيناه.

اذ قوة الشيء على شيء لها فعليتان مبدأ ومنتهى

المعنى:

لأن قوة الشيء (الماء) على ان يصير شيئاً آخر (الهواء) تكون فعليتان، فعلية في المبدأ التي بها نشأت (المرحلة المائية) وفعلية في المنتهى التي اليها تحولت (المرحلة الهوائية).

الماهية ولواحقها

قال العلّامة الطوسي: المسئلة الاولى في الماهية والحقيقة والذات امّا الماهية فهي لفظة مأخوذة عن «ماهو» وهو مابه يجاب عن السؤال بما هو فانك اذا قلت الانسان ماهو فقد سئلت عن حقيقته وماهيته فاذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة اعني الماهية انما تطلق في الغالب من الاستعمال على الامر المعقول واذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات.والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الاولى فان حقيقة الانسان اعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة وهذه (الثلاث) عوارض لها (١).

ماهية الشيء كما نراه   هو المقول في جواب ماهو

المعنى:

ان ماهية الشيء هو المقول في جواب ماهو ومشتقة عن «ماهو» والياء للنسبة والتاء للمصدرية. وقال الحكيم السبزواري: ماقيل في جواب ماالحقيقة مهية للشيء وقد احترزنا بماء الحقيقة عن ماء الشارحة فان مايقال في جوابها ليس مهية بل هو شرح الاسم(٢).

فيستفاد من هذه الكلمات ان الماهية تنحصر في المقول جواباً عن ماء الحقيقية لا الشارحة.

وليس دعوى الحصر في الجواب   عن الحقيقية بالصواب

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٥٨

(٢) غرر الفرائد: ص٩٢

المعنىٰ:

ان دعوى الحصر بان الماهية هو المقول في جواب ماء الحقيقية لااساس له.

اذليس شرح اللفظ معنى الشارحة كمابه تقضي النصوص الواضحة

المعنىٰ :

لأن معنى ماء الشارحة لايكون شرح اللفظ فقط بل يكون تارة شرح اللفظ (تعريف اللفظي = ترجمة) واخرى يكون معنى ماء الشارحة شرح الاسم وهو نحو من التعريف الحقيقي ويصدق على الماهية كما تشهد عليه النصوص والاقوال ومنه ماقال المحقق اللاهيجي (في حاشية منه) مامحصله: ان التعريف ينقسم الى الحقيقي والى اللفظي والحقيقي ينقسم الى مايكون بحسب الحقيقة والى مايكون بحسب الاسم ومايكون بحسب الحقيقة ينقسم الى الحد والرسم فالتعريف بحسب الاسم من اقسام التعريف الحقيقي في قبال التعريف اللفظي (١).

فيكون تعريف شرح الاسم معنى ماء الشارحة والفرق بين المعنيين كما قالوا ان معنى الماء الحقيقية هو التعريف بالحد ولكن بعد الفراغ عن مفاد هل البسيط (احراز الوجود) ومعنىٰ ماء الشارحة هو التعريف بالحد قبل الفراغ عن مفاد هل البسيط قال المحقق الآملي: والتعريف الحقيقي باقسامه ماهو محصل صورة الشيء الآ ان ماهو بحسب الحقيقة من محصل الصورة التي علم وجودها في الخارج. وقال: وماهو بحسب الاسم (شرح الاسم) من

---

(١) الشوارق: ص١٦

الحقيقي ماهو محصل لصورة مالم يعلم وجوده في الخارج (١).

وهي مع الوجود بالحقيقة موسومة بالذات والحقيقة

المعنى:

والماهية مع الاتصاف بالوجود حقيقة تطلق على الذات والحقيقة. قال المحقق الآملي: المهية مالم توجد في الخارج لاتطلق عليها الحقيقة فان الفرق بين المهية وبين الحقيقة بالعموم والخصوص المطلق باعمية المهية من الحقيقة فالعنقاء الذي لاوجود له في الخارج لاحقيقة لها وان يطلق على ذاتها المهية (٢).

وكلها من خارج المحمول يوصف بالثاني من المعقول

المعنى:

وتكون الماهية والذات والحقيقة من خارج المحمول وتتصف كلها بالمعقولات الثانية كما ذكرنا في اول المسئلة. فتكون هذه الثلاث من خارج المحمول وتنتزع من حاق الذات ولاتحتاج الى الضميمة كما في المحمول بالضميمة، وتكون من المعقولات الثانية وذلك لأن الاشياء التي تتصور في الذهن ويكون لها مابحزاء في الخارج تكون من المعقولات الاولية كتصور السواد بانه لون قابض للبصر واما الاشياء التي تتصور في الذهن ولم يكن لها مابحزاء في الخارج تكون من المعقولات الثانية والمهية في قضية (الانسان مهية) من القسم الثاني فليس لها مابحزاء في الخارج وانما يتصورها الذهن

(١) درر الفرائد: ج١ ص٢٠.

(٢) درر الفرائد: ج١ ص٢٠.

ويحملها على الانسان ولايكون في الخارج الآ الموضوع (الانسان).

وانـها واجـدة فـي ذاتـهـا لـمـحض ذاتـها وذاتيـاتـها

المعنى:

والماهية في حد ذاتها واجدة لنفسها بما هي ماهية وواجدة لذاتيها كالامكان (الفرض الذاتي).

وما سواها ليس عين الـذات ولا مقـوماً لـهـا كـالـذاتـي

المعنى:

واما ماسوى الذات من الوجود والعدم وغيرهما لاتكون عين الذات ولاجزء الذات فلايكون ذلك الغير ذاتاً للماهية ولا ذاتياً لها.

فـصح سلـب المتـقـابـلات سلباً بسيطاً عن مقام الذات

المعنى :

فعلى اساس ماذكر يصح سلب الصفات المتقابلة من الوجود والعدم والوحدة والكثرة وغيرها من حدّ ذات الماهية بالحمل الاولي (سلباً بسيطاً) لانها لم تؤخذ في حد الذات. قال صدر المتألهين: وليس اذا لم يكن للممكن في مرتبة ماهية وجود كان له فيها العدم لكونه نقيض الوجود. لأن خلوّ الشيء عن النقيضين في بعض مراتب الواقع غير مستحيل (١).

بـل قـيل لاتـقـيـيد للـسـلـوب وانـما التـقـيـيد لـلـمـسـلـوب

(١) الاسفار: ج٢ ص٤

المعنى:

بل افيد(والمفيد هو صدر المتألهين) بان في رفع الصفات المتقابلة عن الماهية لايلزم رفع النقيضين لأن التقييد انما يكون للمسلوب (الصفة المسلوبة كالكتابة مثلاً) ولايكون التقييد للسلب (لفظة لا مثلاً)،وقال: على ان نقيض وجود الشيء في مرتبة من المراتب دفع وجوده فيها بأن تكون المرتبة ظرفاً للمنفى لا للنفي اعني رفع المقيد (بالاضافة) لا الرفع المقيد (بالاتصاف).
وقال الحكيم السبزواري:اذا كذب ثبوت صفة في تلك المرتبة (الكتابة مع قيد المرتبة) صدق سلب الصفة التي في المرتبة لانه نقيضه، وكيف لايصدق (القضية السالبة) و (والحال) كذب تلك الصفة في المرتبة بعينه (هذا الكذب) سلب تلك الصفة الصادق فيها وان كذب (على الفرض) ايضاً سلب الصفة الذي (النفي الذي) في المرتبة اذ ليس (كذب السلب المقيد) نقيضه (نقيض كذب ثبوت المقيدة) فما ارتفعا ليسا نقيضين وماهما نقيضان لم يرتفعا (١).
وقال المحقق الآملي توضيحاً لهذه المسئلة: فنقيض قضية الانسان كاتب بالكتابة المقيدة بالمرتبة هو الانسان ليس بكاتب بالكتابة المقيدة ومن المعلوم كذب القضية الموجبة وصدق السالبة فلم تجتمع القضيتان في الصدق او الكذب وما كانت كاذبة في طرف السلب هو قضية الانسان ليس بكاتب بالسلب المقيد على ان يكون القيد قيداً للسلب وهي ليست نقيضاً لقضية الانسان كاتب بالكتابة المقيدة والحاصل ان ماهما كاذبان ليسا نقيضين وماهما نقيضان ليسا بكاذبين بل تكون احديهما صادقة والاخرى كاذبة (٢).

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٥ المتن والهامش.

(٢) درر الفرائد: ج١ ص٢٩٦ ـ ٢٩٧

فهذه السلوب غير موجبة رفع النقيضين ولو في المرتبة

المعنى:

فعلى ماذكرنا كذب النفي المقيد وكذب المنفي المقيد لايوجبان رفع النقيضين اصلاً ولو من باب رفع النقيضين عن المرتبة.

لكن في العوارض الذاتية يقدم السلب على الحيثية

المعنى:

ان في سلب العوارض العارضة لذات الماهية يقدّم ادات السلب على الحيثية (كذا شرطوا) قال صدر المتألهين ولهذا قالوا: لو سئل بطرفي النقيض كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية فلو سئل انّ الانسان من حيث هو موجود او معدوم يجاب بانه ليس من حيث هو موجوداً ولا معدوماً ولا غيرهما من العوارض بمعنى ان شيئاً منها ليست نفسه ولا داخلاً فيه (١).

وليس حيثية كل عارض حيثية الذات بلا معارض

المعنى:

ولايكون لكل عارض من عوارض الماهية حتى العوارض التي تعرض لها بعد عروض الوجود حيثية الذات حتى يقدم ادات السلب كالسواد والبياض ونحوهما بالنسبة الى الجسم قال المحقق الآملي: والقسمان (من

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٥ـ٦

العوارض) كلاهما من عوارض المهية الا انهم اصطلحوا في تسمية الاول بعوارض المهية والثاني بعوارض الوجود فرقاً بينهما (١). وهذه الفكرة لا اشكال فيها ولامعارض لها.



(١) درر الفرائد: ج١ ص٢٩٨

اعتبارات الماهية

قال المحقق اللاهيجي: المسئلة الثالثة في اعتبارات المهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التي مرّت مغايرتها لها وهي ثلاثة الاول اعتبار المهية بشرطان لايكون معها شيء من تلك الاعتبارات، الثاني اعتبار المهية بشرط ان يكون معها شيء منها، الثالث اعتبارها لابشرط ان يكون معها شيء منها ولابشرط ان لايكون معها شيء منها ويسمئ المهية بالاعتبار الاول بالمهية المجردة والمهية بشرط لاشيء وبالاعتبار الثاني المهية المخلوطةوالمهية بشرط شيء وبالاعتبار الثالث المهية المطلقة والمهية لابشرط شيء (١).

الشيء ان قيس الى سواه   له اعتبارات بمقتضاه

المعنى:

ان للماهية بمقتضئ القياس الى غيرها اعتبارات ثلاث.

وهي بشرط الشيء او بشرط لا   او لا بشرط الشيء فيما عقلا

المعنى:

والاعتبارات على مايلي: ١ـ بشرط الشيء (المخلوطة) ٢ـ بشرط لا(المجردة) ٣ـ لابشرط (المطلقة).

هذه اعتبارات فيما يعقل لحوقه بالماهية من الوحدة والكثرة وغيرهما وهنا قسم آخر من اللابشرط يسمى بلا بشرط مقسمي وهو مقسم للاقسام

---

(١) الشوارق: ص١٤٦

في قبال اللابشرط القسمي، قال المحقق اللاهيجي تلخيصا لما افاده الشيخ الرئيس: من الكليات ماقد نتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنىٰ وحده ويكون كل مايقارنه زائداً عليه ولايكون معناه الاول مقولاً على ذلك المجموع بل جزءاً منه. ومنها مانتصور معناه لابشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره او لايقارنه ويكون معناه الاول مقولاً على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بل يكون مبهماً محتملاً لأن يقال على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلاً بنفسه (١). وعلى ضوء هذا البيان يتوهم انّ اللا بشرط المقسمي، هو المبهم الغير المتحصل.

والتحقيق انه لامبرر لهذا التوهم لأن اللابشرط المقسمي هو محطّ القياسات الثلاثة واما اللابشرط المبهم فلايتحقق فيه القياس اصلاً.

وليس معنى اللابشرط المقسمي الاّ المقيس منه دون المبهم المعنىٰ:

ان معنىٰ اللابشرط المقسمي هو المقيس منه في القياسات المتقدمة وهي الماهية نفسها بعد تحقق القياس فلا ابهام فيها.

والمبهم الخالي عن القياس الى سوى الذات بلا التباس المعنىٰ:

واما اللابشرط المبهم (الغير المتحصل كالجنس) فهو خالي عن القياس الى غير الذات كما هو واضح، وعليه لايكون للمبهم مساس مع لابشرط

---

(١) الشوارق: ص١٤٧، الشفاء: ص٤٠٥

المقسمي.

والللابشرط ليس بالمقسم قط الا بتلك الاعتبارات فقط

المعنى:

وبالنتيجة لايتحقق اللابشرط المقسمي الا بواسطة الاعتبارات الثلاثة.

وقال بعض الفلاسفة المتأخرين ان اللابشرط المقسمي هو الكلي الطبيعي واما اللا بشرط القسمي فلاوجود له في الخارج لتقيده بلا بشرطية كما قال الحكيم السبزواري: وهو اي الثاني (المقسمي) بكلي طبيعي وصف لا الاول (القسمي) و أن وقع في بعض العبارات لأنه (القسمي المقيد) امر عقلي لاوجود له في الخارج (١). ووافقه العلامة الطباطبائي فقال: والمقسم للاقسام الثلاث الماهية وهي الكلي الطبيعي وتسمى اللابشرط المقسمي وهي موجودة في الخارج لوجود بعض اقسامها فيه كاالمخلوطة(٢). وقال الأعاظم من القدماء كالشيخ الرئيس والعلامة الطوسي ان اللابشرط القسمي هو الكلي الطبيعي لا المقسمي كما قال: وقد تؤخذ لابشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج(٣).

وماهو القسمي منه مطلق عما عداها وبه يفترق

المعنى:

ومن اللابشرط مايكون هو القسمي يسمي مطلقة وبهذا الاعتبار تمتاز

(١) غرر الفرائد: ص٩٧

(٢) نهاية الحكمة: ص٦٨

(٣) تجريد الاعتقاد: ص٦٠

عما عداها من المجردة والمخلوطة.

هو الطبيعي بقول الحكماء لامايسمى مقسما او مبهما

المعنى:

ويكون القسمي المطلق هو الكلي الطبيعي كما قال به الحكماء المتقدمين ولايكون من اللابشرط مايسمى بالمقسم او المبهم، بالكلي الطبيعي ولايكون امراً ذهنياً كما قيل.

وليس ذهنياً كما قد اشتهر اذ ليس الاعتبار قيد المعتبر

المعنى:

ولايكون اللابشرط القسمي ذهنياً كما اشتهر عند المتأخرين: ان اللابشرط القسمي مقيد بلا بشرطية في الذهن والمقيد في الذهن لايوجد في الخارج وذلك لانّ الاعتبار (لابشرطية) لايكون قيد المعتبر (الطبيعة) وعليه يتحقق طبيعة لابشرط في ضمن تحقق طبيعة بشرط الشيء، كما قال المحقق الاشتياني: ان قيد اللابشرطية لاينافي الوجود الخارجي بل هو مما يؤكده حيث ان اللابشرط يجتمع مع الف شرط (١).

والاعتبارات لها المقابلة لاكل مايكون الاعتبار له

المعنى:

والتقابل انما يكون بين الاعتبارات الثلاثة ولايكون التقابل بين ذوي

(١) التعليقة على المنظومة: ص٣٨١

الاعتبار اصلاً وعلى هذا الاساس يتحد الطبيعة المطلقة (لا بشرط) مع الطبيعة المخلوطة (بشرط لا) مصداقاً لعدم التقابل ولا تتحد المطلقة ولا المخلوطة مع المجردة (بشرط لا) للتقابل.

وللطبيعي حصص عينية تطابق الموصوف بالكلية

المعنى:

ويكون للكلي الطبيعي (طبيعة لابشرط في المسئلة) افراد خارجية تقع مصداقاً للطبيعي الموصوف بالكلية (الطبيعة الكلية).

وفي الوجود تابع لها وفي لوازم الوجود ايضا فاعرف

المعنى:

ويكون الطبيعي تابعاً لتلك الحصص في الوجود ولوازم الوجود كالتشخص.

وهو بنفسه له الكلّية في الذهن لا الهوية الذهنية

المعنى:

والطبيعي هو الموجود بنفسه في الخارج ويتصف بالكلّية في الذهن. ولايكون معنى الاتصاف الذهني ان للطبعي وجود ذهني.

ولاتقاس الحصّة العينية في الصدق والتطبيق بالذهنية

المعنى:

ان الحصة العينة (الفرد الخارجي للكلي الطبيعي) في صدقها وتطبيقها

مع الكلي كما في ماهية اللابشرط القسمي لاتقاس بالقضية الذهنية (ماهية بشرط لا) التي تكون مقيدة بالعدم ولايكون لها وجود في الخارج اصلاً.

اذ موطن التطبيق في العقل فقط　　　وليس للخارج حظ منه قط

المعنى:

لأن موطن الصدق والتطبيق في القضية الذهنية (ماهية بشرط لا) لايكون في الذهن ولايكون لها في الخارج عين ولا اثر.

بعض احكام اجزاء الماهية

قال العلاّمة الطوسي: والماهية منها بسيطة وهي مالاجزء له (كالجوهر الذي لاجزء له) ومنها مركبة وهي ماله جزء (كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق) وهما موجودان ضرورة (١).

اعلم ان الاجزاء على قسمين خارجية وعقلية كما قال المحقق اللاهيجي ان اجزاء المهية قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية فاشار اليه بقوله: وهي قد تتميز في الخارج بأن يكون لكل واحد منها وجود عليحدة غير وجود الآخر فيه فلايمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء البيت والسرير.

وقد يتميز في الذهن بأن يكون كل واحد منها موجوداً بوجود عليحدة غير وجود الآخر مختصاً بالذهن ولايكون كذلك في الخارج بل تكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هي الأجزاء العقلية المحمولة (كالحيوان والناطق للانسان) كاللون وقابض البصر للسواد (٢). وعليه قالوا: ان اجزاء الماهية اذا اخذت بشرط لا (عدم الحمل) لاتكون قابلة للحمل وهي اجزاء خارجية كالمادة والصورة واذا اخذت لابشرط (بالنسبة الى الحمل) فتكون قابلة للحمل كالجنس والفصل وهذه الاجزاء كلها متحدة ذاتاً ومختلفة بالاعتبار كما قال العلاّمة الطباطبائي وفاقاً لما في الاسفار: ان الجنس والمادة متحدان ذاتاً ومختلفان اعتباراً فالمادة اذا اخذت لابشرط كانت جنساً والجنس اذا اخذ بشرط لا كان مادة وكذلك الفصل والصورة متحدان ذاتاً

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٦١

(٢) الشوارق: ص١٦٤

ومختلفان اعتباراً فالفصل بشرط‌لا٠صورة كما ان الصورة لابشرط فصل (١).

ان الهيولي هي عين الجنس من حيث ذاتها بغير لبس

المعنى:

ان المادة من حيث الذات هي عين الجنس ولا خفاء فيه.

كذلك الصورة عين الفصل لافرق مابينهما في الاصل

المعنى:

وتكون الصورة في الاصل (الذات) عين الفصل.

والفرق بينها بالاعتبار ومنه الاختلاف في الآثار

المعنى:

ويكون الفرق بين هذه الاجزاء الأربعة بحسب الاعتبار ويتواجد من الاعتبار، الآثار المختلفة كالحمل وعدمه.

فمبدأ الجنس الطبيعي اذا لوحظ لابشرط جنساً اخذا

المعنى:

فان مبدأ الجنس المادي (الطبيعي) اذا لوحظ لابشرط يكون جنساً ويقبل الحمل.

وهي هيولي ان يكن بشرط لا ومبدأ الفصل كما قد فصّلا

---

(١) نهاية الحكمة: ص٧٤

المعنى:

وذلك المبدأ اذا لوحظ بشرط لا، يكون مادة (الهيولي) وكذلك مبدأ الفصل والصورة كان على نهج الجنس والمادة.قال العلاّمة الطوسي: ولايمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة (للزوم الخلف) (١).

وليس للواحد من جنسين عرضاً بلا ريب ولا فصلين

المعنى:

ولايكون للنوع الواحد (الانسان مثلاً) جنسان في مرتبة واحدة كالحيوان والجسم النامي وكذلك لايكون للنوع الواحد من فصلين في مرتبة واحدة. هذا اذا كان الفصل هو الحقيقي واما اذا كان لازم الفصل فلا بأس بالتعدد.

وربما لايعلم المقوم بل قال قوم لايكاد يعلم

المعنى:

ان في التعريف ربما لايوجد الفصل الحقيقي المقوم للنوع بل قال جمع من الحكماء ان كشف الفصل الحقيقي بعيد جداً. قال صدر المتألهين: ان ماذكر في التعاريف بازاء الفصول فبالحقيقة هي ليست بفصول بل هي لوازم (الى ان قال)لعدم الاطلاع على الفصول الحقيقية (٢).

فلازم الفصل مكان الفصل يؤخذ تعريفاً به للاصل

(١) تجريد الاعتقاد: ص٦٧

(٢) الاسفار: ج٢ ص٢٥

المعنى:

فاذا لم يكن الفصل الحقيقي معلوماً يوضع لازم الفصل (الناطق مثلا) موضع الفصل ويعرّف به اصل الشيء وذاته.

وربما يوضع لازمان في موضع فصل الشيء اذ لم يعرف

المعنى:

وعند عدم وجود الفصل ربما يوضع لازمان (الحساس والمتحرك بالارادة مثلا للانسان) موضع الفصل الحقيقي.

ولازم الفصل يسمى المنطقي وهو اصطلاحاً غير مافي المنطق

المعنى:

ويسمى لازم الفصل (الناطق مثلاً) بالفصل المنطقي وهو المصطلح في علم الميزان ولكنه بحسب الحقيقة خلاف المنطق.

ومبدأ الفصل هو الحقيقي كجوهر النفس على التحقيق

المعنى:

والتحقيق ان الفصل الحقيقي هو مبدأ الفصل وهو الملزوم ككون الانسان ذا نفس ناطقة (كما قالوا).

حقيقة النوع فصله الأخير

ان تحقق الشيء وشيئيته انما يكون بفصله الأخير الذي يسمى بالصورة النوعية كما اشتهر: ان شيئية الشيء بصورته لابمادته، وعليه اذا فرض زوال الفصل الأخير عن نوع لم يكن للنوع تحقق فيزول الانسانية مثلا عند تبدل الناطقية بالصاهلية.

قال صدر المتألهين: ان مايتقوم ويوجد به الشيء من ذوات الماهيات سواءاً كانت بسيطة او مركبة ليس الاّ مبدأ الفصل الأخير لها وسائر الفصول والصور التي هي متحدة معها بمنزلة القوى والشرائط والآلات والاسباب المعدة لوجود الماهية التي هي عين الفصل الأخير (١).

شيئية الشيء بعين الصورة   وفصله الأخير بالضرورة

المعنى:

ان تحقق الشيء يكون بنفس تحقق صورته وفصله الأخير كما هو من الضروريات.

وكل ذاتياته الطولية   مطوية في الصورة النوعية

المعنى:

ان الذاتيات كالجوهر والجسم والنامي والمتحرك بالارادة والحساس كلها مندرجة في الصورة النوعية.

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٣٥

كيفية التركيب في الأجزاء الحدية

اختلف الفلاسفة في ان الاجزاء الحدية (الجنس والفصل) بالنسبة الى الموجودات المركبة(الانسان مثلاً) هل تكون متعددة في الخارج او لا واتفقوا على ان هذه الاجزاء متعددة ذهناً ووصف المحقق الشريف ان هذاالامر مما تحيرت فيه الاوهام وقال المحقق اللاهيجي: ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو في العقل لكون كل منها موجوداً فيه بوجود عليحدة لا في الخارج لاتحادها بالوجود فيه (١). هذا بالنظر الى اعتبارية الماهية واصالة الوجود وتحققه واما بالنظر الى تحقق الماهية بالعرض (بتبع الوجود) فلا بأس بالقول على تعدد الاجزاء ماهيةً في الخارج.

تعدد الأجزاء في المركبة ... في الذهن ثابت كما في المرتبة

المعنى:

ان الاجزاء في الموجود المركب متعددة في الذهن كما يرشدنا اليه تعددها بحسب المرتبة (العالي والسافل).

وهكذا في العين لكن بالعرض ... ولا كذا البسيط ذاتاً كالعرض

المعنى:

وكذلك تتعدد الاجزاء في الخارج ماهيةً على اساس تحقق الماهية بالعرض وليس مثل الموجود المركب (الجوهر) ماهو البسيط بالذات مثل العرض فبما ان العرض هو البسيط ذاتاً فلا يبحث فيه عن التعدد والتوحيد.

---

(١) الشوارق: ص١٦٤

خواص الاجزاء

قال العلاّمة الطوسي: والمركب انما يتركب عمّا يتقدمه وجودا وعدماً بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب فباعتبار الذهن بيّن وباعتبار الخارج غنى، وقال في الشرح: هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ولسنا نقول انه يكون مستغنياً عن مطلق السبب (الى ان قال) فان علة كل جزء داخلة في علة الكل فاذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة الى الذهن فهو البين واذا اعتبر بالنسبة الى الخارج فهو الغنىٰ عن السبب (١).

السبق للجزء على الكل وجب وذاك علة الغنىٰ عن السبب

المعنىٰ:

ان تقدم الجزء على الماهية ضروري ويكون ذلك التقدم علة لغناء الاجزاء عن سبب عليحدة غير سبب الماهية.

وسبقه في عالم التقرر وهو ملاك السبق في التجوهر

المعنىٰ:

ويكون سبق الجزء في عالم الوجود ملاكاً للسبق بالتجوهر.

فباعتبار الذهن يدعى بينا وباعتبار العين صفه بالغنىٰ

المعنىٰ:

فالامر (التقدم) باعتبار الذهن يكون بيّن الثبوت وباعتبار الخارج يكون غنياً عن السبب الجديد.

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٦٣

واشكل شارح المقاصد بأن تقدم العلة المادية والصورية على المعلول من تقدم الشيء على نفسه لانهما عين المعلول فعليه لايمكن تقدم الجنس والفصل على الماهية.

واجابوا عن هذا الاشكال بامور متعددة لامجال لذكرها والتحقيق في الجواب ان الوحدة (بين الجزء والكل = الاجزاء والماهية) انما تكون بحسب الذات والتغاير انما يكون بحسب الاعتبار.

والكل مع اجزائه بالاسر واحدة ذاتاً بغير نكر

المعنى:

لا اشكال في أن الماهية (الكل) مع اجزائها كلها واحدة بالذات.

وباعتبار لهما التغاير بالسبق واللحوق وهو ظاهر

المعنى:

والتغاير (بالتقدم والتأخر) بينهما يكون بحسب الاعتبار.

واللابشرط دائم السبق على كل الذي بشرط شيء عقلا

المعنى:

ان الجزء يعقل لابشرط والكل يعقل بشرط الشيء فعلى هذا الاعتبار يكون الجزء (اللابشرط) دائم التقدم على الكل (بشرط شيء= الماهية).

لزوم الحاجة بين اجزاء المركب

قال العلّامة الحلّي: كل مركب على الاطلاق فانه مركب من جزئين فصاعداً ولابد من ان يكون لأحد الاجزاء حاجة الى جزء آخر مغاير له فانه لو استغنىٰ كل جزء عن باقي الاجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة (١).

وقالوا ان التركيب على قسمين حقيقي ومجازي فالحقيقي ماكان لموصوفه اثر جديد غير اثار الاجزاء قبل التركيب كالياقوت المركب من العناصر الاربعة.

واما المجازي فلايكون له اثر خاص سوى آثار الافراد كالعسكر المركب من احاد الجيش والتركيب في المقام يكون من القسم الحقيقي فتتصف اجزاء المهية بالتركيب الحقيقي ويكون لها وحدة حقيقية.

لابد في المركب الحقيقي   من نحو وحدة على التحقيق

المعنىٰ:

ان في المركب الحقيقي لابد ان يكون من وحدة حقيقية.

فالافتقار بين جزئيه بدا   اذ كل فعليين لن يتحدا

المعنىٰ:

فيكون من الواضح وجود الافتقار بين الاجزاء في المركب لأن الاجزاء اذا كان كل واحد منها تاماً فعلياً غير مفتقر لاتتحد ولا تتركب.

وعلى هذا الاساس، صحة الحمل بين الاجزاء تكشف عن الوحدة التي

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٦٣

تكشف عن الافتقار الحاكم بين الاجزاء.

وصحة الحمل لأجل الوحدة لا لاعتبار اللاّبشرط وحده

المعنى:

ان صحة الحمل في اجزاء الماهية (الجنس والفصل) لاتكون باعتبار اللاّ بشرط فحسب بل تكون لاجل الوحدة القائمة بين الأجزاء ايضاً.

التشخص

قال صدر المتألهين: والحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه ممتنع الشركة فيه بحسب نفس تصوره انما يكون بامر زائد على الماهية مانع بحسب ذاته من تصور الاشتراك فيه. فالمشخص للشيء بمعنىٰ مابه يصير ممتنع الاشتراك فيه لايكون بالحقيقة الاّ نفس وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه المعلّم الثاني (الى ان قال) فان الامتياز في الواقع غير التشخص اذ الاول للشيء بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني باعتباره في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك لايحتاج الى مميز زائد مع ان له تشخصاً في نفسه (١).

ان للماهية تميزاً وتشخصاً امّا التميز فهو وصف اضافي للماهية ويتحصل من اضافة مهية الى مهية اخرىٰ (كالانسان والفرس) وامّا التشخص فهو وصف نفسي للماهية وهو يتحصل بالوجود.

كما قال العلاّمة الحلّي: التشخص للشيء انما هو في نفسه وامتيازه انما

(١) الاسفار: ج٢ ص١٠

هو له باعتبار القياس الى مايشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج الى مميز زائد (١).

فتبين ان التشخص انما هو بواسطة الوجود فقط.

ان الوجود مابه التشخص ولايكاد غيره يشخص

المعنى:

ان مابه التشخص ليس الآ الوجود لاغير.

اذ غيره ماهية كلّية فضمها لايقتضي الشخصية

المعنى:

لان غير الوجود وهو الماهية الكلّية (الكلي الطبيعي كالانسان والفرس مثلاً) لايفيد التشخص والجزئية ولو ضم بعضها مع بعض.

كما قال الحكيم السبزواري: ان مهية الانسان لايمتنع صدقها على كثيرين بانضمام مهيات الاين والمتى والوضع وغيرها وهي الكليات الطبيعية (الى ان قال) مالم ينضم الوجود الحقيقي وهو التشخص (٢).

بل يقتضي التمييز والتحصصا به التميز فارق التشخصا

المعنى:

فلا تفيد الماهية تشخصا بل تفيد التميز والتحصص وبهذا الاعتبار يتواجد الفرق بين التميز والتشخص.

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٧٠

(٢) غرر الفرائد: الهامش ص١٠٦

فلا ترى شخصاً من الذوات   مالم يكن مشخصاً بالذات

المعنى:

اذا لم يكن الوجود (المشخص بالذات) فلاتشاهد فرداً معيناً (شخصاً) من الماهيات.

انحاء التشخص

ان التشخص على اساس قول الحكماء القائلين بالعقول والافلاك على اربعة اقسام (كما في غرر الفرائد ص١٠٧ وفي الشوارق ص١٧٦).

الاول: التشخص الذي هو عين الذات فلايحتاج المتشخص الى غير الذات في تشخصه كالباري تعالى.

الثاني: التشخص الزائد على الذوات ويكون المتشخص مكتفياً بالفاعل ويوجد بمجرد امكانه الذاتي كالعقول العشرة.

الثالث: التشخص الزائد على الذات ويكون المتشخص محتاجاً الى الفاعل والقابل كالافلاك التسعة.

والرابع: التشخص الزائد مع الحاجة الى الفاعل والقابل والعوارض الخارجية كتشخص المواليد الثلاث من الجماد والنبات والحيوان.

ماكان ماهيته هويته   ففي مقام ذاته شخصيته

المعنى:

ان الذات التي يكون ماهيته وجوده (الماهيةالانية) كان تشخصه في مقام الذات بدون حاجة الى شيء آخر غير الذات.

كواجب الوجود بالذات فقط   وليس للممكن حظ منه قط

المعنى:

وذلك التشخص يختص بالباري تعالى وليس من الممكنات شيء بهذا التشخص اصلاً.

اذ الوجود فيه والشخصية كلاهما يغاير الماهية

المعنى:

وذلك لأن الوجود والتشخص في الممكن زائدان على الماهية.

واختلفت مراتب الممكن في حاجتها الى التشخص اعرف

المعنى:

وليعرف ان الممكن يختلف باعتبار مرتبة الحاجة الى التشخص.

فبعضها مجرد الامكان يكفيه كالعقول بالبرهان

المعنى:

فمن الممكنات مايكفيه الفاعل ويتشخص بواسطة امكانه الذاتي كالعقول المجردة الكلّية فيكفى نفس قابليتها للافاضة، لعدم تعلقها بالمادة.

وبعضها لايقتضي القبولا الاّ مع الامكان والهيولى

المعنى:

ومن الممكنات مالايقبل التشخص بالفاعل فقط بل يحتاج الى القابل (الهيولي) ايضاً مضافاً الى الامكان الذاتي.

مثل المدبرات للافلاك   نفوسها الكلّية الزواكي

المعنى:

كالنفوس الزاكية الفلكية التي تسمىٰ بالمدبرات ايضاً.

وبعضها الآخر يحتاج الى   مخصصات غير ماقد فصلا

المعنى:

ويكون من الممكنات مايحتاج الى العوارض والمخصصات الاخرى غير الفاعل والقابل.

مثل المواليد من العناصر   وهي ثلاثة بحصر الحاصر

المعنى:

كالمواليد التي هي ثلاثة بالحصر العقلي في عالم العناصر، الحيوانات والنباتات والجمادات.

والنوع في هذا الأخير منتشر   وعندهم في الاولين منحصر

المعنى:

ويكون النوع عند الحكماء في قسم الأخير (مايحتاج الى العوارض) منتشراً في افراد كثيرة واما في الأولين (العقول ـ والافلاك) فيكون النوع منحصراً في الفرد.

الوحدة والكثرة

قال العلاّمة الحلّي: الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلايحتاج في تصورهما الى اكتساب فلايمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ بمعنىٰ ان تبدل لفظاً بلفظ آخر اوضح منه (١). وماذكر من التعريف لهما (عدم الانقسام والانقسام) مستلزم للدور، قال صدر المتألهين: ان الوحدة رفيق الوجود يدور معه حيثما دار اذ هما متساويان في الصدق على الاشياء فكل مايقال عليه انه موجود يقال عليه انه واحد (الى ان قال) انه لايمكن تعريفها كسائر الأمور المساوية للوجود في العموم الا مع الدور او تعريف الشيء بنفسه (٢).

عينية الوحدة للوجود   مشهودة عند اولي الشهود



المعنىٰ:

ان الوحدة عين الوجود مصداقاً وهذا امر معلوم عند المتفكرين.

فهي تدور حيثما يدور   ولايساوي النور الاّ النور

المعنىٰ:

فتدور الوحدة حيثما يدور الوجود لأن النور لايساوي الاّ مع النور.

ولاتنافي وحدة الهوية   تعدد المفهوم لا الماهية

المعنىٰ:

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٧١

(٢) الاسفار: ج٢ ص٨٢

وتلك الوحدة الوجودية لاتنافي تعدد المفهومي وذلك لأن الاتحاد بين الوحدة والوجود انما يكون بحسب الوجود والماهية الخارجية لابحسب المفهوم.

وقد يتوهم كما في الشفاء وغيره من كتب القوم بأن الوجود يصدق على الكثير ايضاً فيقال كثير موجود وهذا ينافي القول بعينية الوجود مع الوحدة (كل موجود واحد) لأن الكثير غير الواحد فاذا كان الكثير موجوداً يلزم ان يكون عين الشيء (الوجود) صادقاً لغير الشيء (الكثير) قال صدر المتألهين دفعاً لهذا التوهم: ان الكثير من حيث الكثرة لا وجود له الآ بالاعتبار كما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فله ان يعتبرها شيئاً واحداً (١).

والتحقيق ان الوجود لايصدق على الكثير بنحو الصدق الحقيقي.

وليس صدقه على الكثير صدقاً حقيقياً لدى البصير
بل الحقيقي على الآحاد وغيره بفرض الاتحاد

المعنى:

ان صدق الوجود على الكثير لايكون صدقاً حقيقياً عند اولي الابصار بل يكون الصدق الحقيقي على الاحاد التي تنتزع منها الكثرة فان صدق الوجود على العشرة مثلاً يكون بحسب الحقيقة صدق الوجود على كل واحد من افراد العشرة فيصدق الوجود اولاً وبالذات على الأفراد وثانياً وبالتبع على الكثرة فيكون صدق الوجود على الكثرة (على المفروض) صدقاً تبعياً.

وهي من الكثرة في التعقل اعرف كالكثرة في التخيل

(١) الاسفار: ج٢ ص٩٢

المعنى:

وتلك الوحدة اعرف من الكثرة عند العقل كما ان الكثرة اعرف من الوحدة عند التخيل.

اذ كثرة المحسوس في الخيال والعقل للوحدة والارسال

المعنى:

لأن الكثرة تكون في عالم الحس والخيال ويكون مفهوم الوحدة، التجريد من المفاهيم الكلّية العقلية كما قال الشيخ الرئيس: علينا ان نقول في هذا الباب شيئاً يعتد به لكنه يشبه ان يكون الكثرة ايضاً اعرف عند تخلينا والوحدة اعرف عند عقولنا (١).

فصح مافي كتب القوم رسم اذ قيل الوحدة مالاينقسم

المعنى:

فتبين عمّا ذكر، صحة تعريف القوم (بالرسم) بأن الوحدة مالاينقسم والكثرة ماينقسم.

---

(١) الشفاء: ص٣٣٩

تقسيم الوحدة

قال العلّامة الطباطبائي: الواحد اما حقيقي واما غير حقيقي والحقيقي ماتصف بالوحدة لذاته من غير واسطة في العروض كالانسان الواحد وغير الحقيقي بخلافه كالانسان والفرس المتحدين في الحيوان (فيكون الحيوان واسطة في عروض الوحدة) والواحد الحقيقي امّا ذات هي عين الوحدة وامّا ذات متصفة بالوحدة والاول هو صرف الشيء الذي لايتثنىٰ ولا يتكرر وتسمى وحدته وحدة حقة والواحد والوحدة هناك شيء واحد والثاني كالانسان الواحد (ولاعينية في البين) (١).

وذكر الأصحاب في كتبهم سبعة عشر قسماً للوحدة وهي على مايلي:

الواحد الحق لدى التحقيق   احق باسم الواحد الحقيقي
اذ جهة الوحدة عين ذاته   كما عدا الوحدة من صفاته

المعنىٰ:

التحقيق ان الواحد الحق تعالىٰ وتقدس اولى واحرى بالواحد الحقيقي لأنّ الوحدة عين ذاته تعالى كما ان سائر صفاته الخاصة عين الذات.

وكل وصف ناعتي ذاتي   مبدأه عين تمام الذات

المعنىٰ:

ويكون كل صفة كماليّة ذاتيّة مبدئياً عين الذات بلا زيادة ونقيصة وهذا هو الواحد الحقيقي بالوحدة الحقة.

---

(١) نهاية الحكمة: ص١٢٤

ثم الحقيقي على الرسوم يوصف بالخصوص والعموم

المعنى:

وبعد ذكر الواحد الحقيقي بالوحدة الحقة يذكر الواحد الحقيقي بالوحدة غير الحقة وهذا الواحد على اساس رسوم القوم يتصف بالواحد بالخصوص والواحد بالعموم.

والواحد الشخصي اعني العددي هو الخصوصي الذي به ابتدي

المعنى:

ويكون الواحد الشخصي كالواحد بالعدد (الانسان الواحد) هو الواحد بالخصوص وهو الذي يتواجد بتكرر العدد.

فمنه مابذاته لاينقسم وضعي او مفارق كما رسم
وماهو الوضعي مثل النقطة فانها بذاتها منحطة

المعنى:

فيكون من الواحد بالخصوص مالايقبل القسمة بالذات وهو اما وضعي او مفارق والوضعي مثل النقطة فانها منحطة بالذات عن القسمة.

والعقل والنفس مفارقان فكيف بالقسمة في الأعيان

المعنى:

ويكون العقل وكذا النفس من المفارق وبينما كان المفارق من المفاهيم المجردة يكون كيفاً يقبل القسمة في الخارج.

ومنه ماله قبول القسمة كالجسم والمقدار فاحفظ رسمه

المعنى:

ومن الواحد بالخصوص مايقبل القسمة كالجسم الطبيعي والمقدار فليحفظ الرسم.

فالكم للقسمة ذاتاً مقتض والجسم قابل لها بالعرض

المعنى:

فالمقدار يقبل القسمة بالذات والجسم يقبل القسمة بالعرض (بواسطة المقدار).

وما هو الواحد بالعموم ان كان في مرتبة التقويم
فانه ذو وحدة ذاتية جنسية نوعية فصلية

المعنى:

واما مايكون هو الواحد بالعموم ان كان الوحدة مقوّماً للواحد فيتصف الواحد بالوحدة الذاتية كالوحدة الجنسية والفصلية والنوعية من الحيوان والناطق والانسان.

وفاقد التقويم يدعى العرضي كضاحك وكاتب وابيض

المعنى:

وان لم يكن الوحدة داخلة في القوام يسمى ذلك الواحد بالواحد العرضي كالضاحك وغيره.

والواحد الغير الحقيقـي عـرف بـمـالـه واسـطـة اذا وصـف

المعنى:

وعرّفوا الواحد الغير الحقيقي بانه اذا اتصف بالوحدة يكون الاتصاف مع الواسطة.

وباعتبار الاشتراك في الجهة لـه اسـام عـندهـم مـتـجـهـة

المعنى:

ويكون لهذا الواحد بحسب الاشتراك في الجهة، اسماء ذات مناسبة عند الحكماء.

مـجانـس مـماثل في الـجنـس والنوع فاحفـظه بغيـر لبـس

المعنى:

فسمي التجانس في الواحد بالجنس والتماثل في الواحد بالنوع فاحفظ الأسماء ولاتسمح.

ثم مـشـابـه مـسـاو رسـمـاً للكيف والكم فخذ منظماً

المعنى:

ويسمى التشابه في الواحد بالكيف والتساوي في الواحد بالكم على ترتيب مارسموا.

في الوضع والمضاف مايناسب مـواز او مـطـابـق مـنـاسـب

المعنى:

ويسمّى التوازي في الواحد بالوضع او التطابق، والتناسب في الواحد بالأضافة والنسبة.

ثم الكثير في قبال الواحد في كل ما مرّ بقول واحد

المعنى:

والكثير يتصف بكل مااتصف به الواحد على اساس التقابل القائم بينهما وقال الحكيم السبزواري: الواحد بالعموم اما واحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية (كالوجود المنبسط) واما واحد بالعموم المفهومي وهو امّا نوعي او جنسي او عرضي على مراتبها (١). فيزيده (في ماذكرنا من الاقسام) قسماً آخر وهو الواحد بالعموم بمعنى السعة الوجودية.

(١) غرر الفرائد: ص١٠٩

الاتحاد والهوية

ان ملاك الحمل الهوهوية (الاتحاد بين الشيئين في الوجود فقط) كما ان ملاك التقابل الغيرية.

وقد يتوهم ان هذا (الاتحاد) يكون من اتحاد الاثنين وهو محال قال صدر المتألهين: ان اتحاد الاثنين ممتنع بمعنىٰ صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة لانهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً وان كان احدهما فقط موجوداً كان هذا زوالاً لأحدهما وبقاء للآخر وان لم يكن شيء منهما موجوداً لكان هذا زوالاً لهما وحدوثاً لامر ثالث وعلى التقادير فلا اتحاد كما هو المفروض. ثم اجاب عنه فقال: وسبب الاشتباه لمن جوّز الاتحاد بين الشيئين مايرى من صيرورة الاجسام المتعددة المتشابهة او المتخالفة بالاتصال او الامتزاج جسماً واحداً كما اذا جمع المياه في اناء واحد او مزج الخل والسكّر فصار سكنجبين وما يرى بحسب الكون والفساد من صيرورة الماء والهواء بالغليان هواءً واحداً وبحسب الاستحالة من صيرورة الجسم المتكيف بكيفيتين ذا كيفية واحدة ولم يعلم (المستشكل) أنه لم يلزم في شيء من هذه الصور اتحاد بين الشيئين بحسب الحقيقة بل بحسب العبارة والاطلاق العرفي من باب التجوز تنزيلاً لمادة الشيء منزلة ذلك الشيء في بعض الأحكام وما نسب الى بعض الأقدمين من اتحاد النفس حين استكمالها بالعقل الفّعال وكذا مانقل عن الصوفية من اتصال العارف بالحق فيعنى به حالة (الفناء الذي هو قرة عين العارفين) تليق بالمفارقات لأن هناك اتصال جرمي او امتزاج ولابطلان احدى الهويتين (١). والامر كما افاده.

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٩٧ـ٩٨

صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة خلف محال والعقول شاهدة

المعنى:

ان الاتحاد بمعنى صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة يوجب الخلف (وحدة الاثنين بما هما اثنان) ويكون محالاً من ناحية الخلف او من ناحية اجتماع الضدين وهذا امر واضح يشهد به العقول.

وليس الاتصال بالمفارق من المحال بل بمعنى لائق
كذلك الفناء في المبدأ لا يعني به المحال عند العقلاء

المعنى :

ولايكون اتصال الجسم بالعقل الفعال (المفارق) وكذلك فناء العارف في الحق عزّ اسمه من المحال بل يكون له معنى آخر على مبنى العرفاء.

اذ المحال وحدة الأثنين لارفع انيته في البين

المعنى:

لأن المحال انما هو صيرورة الذاتين ذاتاً واحدة لارفع موجودية احدى الذاتين من البين وفنائها في المبدأ الكمال.

والصدق في مرحلة الدلالة في المزج والوصل والاستحالة

المعنى:

ان الامتزاج والاتصال والاستحالة كما ذكرنا امثلتها (من الاسفار انفا) تكون من باب الصدق والوحدة في مرحلة دلالة الالفاظ.

فالحمل اذ كان بمعنىٰ هو هو ذو وحدة وكثرة فانتبهوا

المعنىٰ:

وبما ان الحمل كان بمعنىٰ الهوهوية،له وحدة من جهة وتغاير من جهة اخرىٰ فتبصر واضبط٠

تقسيم الحمل

قال الفلاسفة ان للحمل تقسيمات: الأول تقسيمه الى الحمل الأولي الذاتي والحمل الشايع الصناعي الثاني تقسيمه الى الحمل الاشتقاقي وحمل المواطاة الثالث تقسيمه الى حمل اصل الوجود وحمل الوجود المقيد وكل واحد منهما الى ضرورية وتقديرية٠

الحمل منه اولي ذاتي بالاتحاد في مقام الذات
والجمع والفرق بالاعتبار كما به نص اولو الابصار

المعنىٰ:

من الحمل ماهو اولي وذاتي وذلك بواسطة الاتحاد في مرحلة الذات واما الجمع والتفريق بين الموضوع والمحمول يكون بحسب الاعتبار كما هو صريح اهل النظر٠

فالذات في الموضوع والمحمول تلحظ بالاجمال والتفصيل
كالحد والمحدود حيث اتحدا ذاتاً وباللحاظ قد تعددا

المعنىٰ:

فتلاحظ الذات في الموضوع بالاجمال وفي المحمول بالتفصيل حتىٰ يوجد مبرراً للحمل مثل الانسان حيوان ناطق وعندئذٍ يكون الاتحاد بين طرفي القضية ذاتاً ومفهوماً ويكون التغاير بلحاظ الاجمال والتفصيل وبما ان المحمول هناك من ذاتيات الموضوع ويكون أوليّ الصدق على الموضوع سمّي الحمل بالأولي الذاتي.

ومنه حمل متعارف كما — يوصف بالشايع عند الحكماء
وانه اتحاد مفهومين — هويّة في الذهن أو في العين

المعنىٰ:

ومن الحمل مايتصف بالشايع الصناعي الذي هو المتعارف في الصناعات وهو عبارة عن اتحاد المفهومين (المتغايرين) وجوداً في الذهن، اذا كانت القضية مقدرة وفي الخارج اذا كانت القضية محققة والمناط الوحيد هنا تغاير المفهومي.

وان يكن بالذات او بالعرض — فالكل حمل ثانوي عرضي

المعنىٰ:

واذا كان في البين اتحاد المفهومين المتغايرين فلا فرق فيه بين ان يكون الاتحاد ذاتاً او عرضاً وعلى كلا التقديرين يكون الحمل من الحمل الشايع الصناعي.

فحمل ذاتي على ذي الذاتي — بالذات وهو شايع لا ذاتي
وحمل معنىٰ عرضي بالعرض — والميز مابين الجميع مفترض

المعنى:

فعلى الاساس المتقدم يكون حمل الذاتي (الانسان) على ذي الذات (زيد) من الاتحاد بالذات بين المفهومين ومع ذلك يكون من الحمل الشايع لا الحمل الأولي الذاتي لتغاير المفهومي القائم بينهما.

واذا حمل على الذات معنى العرضي مثل الانسان كاتب يكون الاتحاد بين المفهومين بالعرض والفرق واضح.

وذكروا في باب الحمل اشكالاً بالنسبة الى الواحد المتصل كما قال العلامة الطباطبائي: بأن لازم عموم صحة الحمل في كل اتحاد ما من مختلفين هو صحة الحمل في الواحد المتصل المقداري الذي له اجزاء كثيرة بالقوة موجودة بوجود واحد بالفعل بأن يحمل بعض اجزائه على بعض وبعض اجزائه على الكل وبالعكس فيقال: هذا النصف من الزراع هو النصف الآخر وهذا النصف هو الكل او كله هو نصفه وبطلانه ضروري (١). واجاب عنه صدر المتألهين فقال: ان المتصل الوحداني مالم ينقسم بوجه من الوجوه ... لم يتحقق المغايرة فيه اصلاً فلايمكن فيه حمل شيء آخر ولو بالأعتبار واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها ومفادها احداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية التي كانت من قبل،عرضت الاثنينية في الوجود فاين هناك هوية واحدة تنسب الى شيئين التي هي معيار الحمل (٢).

وليس في المتصل الوحداني مصحح للحمل بالوجدان
اذ ليس فيه وحدة معتبرة طوراً وطوراً لاترى المغايرة

(١) نهاية الحكمة: ص١٢٥

(٢) الاسفار: ج٢ ص٩٧

المعنى:

ولايكون في الشيء الواحد المتّصل مبرر للحمل بالضرورة اذ لايوجد فيه (البسيط) وحدة (طوراً) من جهة ومغايرة (طوراً) من جهة اخرى فلا يتحقق معيار الحمل.

تقسيم آخر للحمل

قال المحقق الآملي: حمل المواطات هو حمل هو هو مثل الانسان ناطق او الانسان ذو نطق والحمل الاشتقاقي هو حمل ذو هو مثل حمل النطق على الانسان فانه لايصح الاّ اذا توسل الى كلمة ذو او نقل الى اسم الفاعل وقيل ناطق فحمل النطق على الانسان اشتقاقي يعني يصح امّا بوسيلة ذو وامّا بالنقل الى اسم الفاعل ونحوه وعلامته عدم صحته مجرداً عنهما كما ان علامة حمل المواطات صحته على نحو هو هو مثل الانسان ذو نطق حيث ان في حمل ذو نطق على الانسان لايحتاج الى التوسل الى كلمة ذو او الى النقل فحمل النطق على الانسان اشتقاقي وحمل ذو النطق عليه مواطاتي (۱).

ان حمل الوصف كزيد خاطي فحمله يوصف بالتواطي
وباعتبار مبدأ المشتق حمل بالاشتقاق في الاحق

المعنى:

ان الوصف (الخاطيء) اذا حمل على الموضوع مثل «زيد خاطيء»

---

(۱) درر الفرائد: ج۱ ص۳٤۰

يتصف هذا الحمل بالمواطات ونفس ذاك الوصف اذا يحمل باعتبار مبدأ المشتق (الخطأ) على الموضوع (امر خطأ) المناسب يسمى حملا اشتقاقياً لتحقق الحاجة الى النقل.

وليس حمل وصف اشتقاق   في الاصطلاح حمل الاشتقاق
وماهو المحمول بالحقيقة   مابالمواطات فخذ تحقيقه

المعنى:

ولايكون حمل المشتق بما هو مشتق من الحمل الاشتقاقي الاصطلاحي وما يكون محمولاً حقيقة على اساس صحة الحمل بدون الحاجة الى التصرف فهو من الحمل بالمواطات ولا تغفل عما هو التحقيق.



بعض احكام الوحدة

قال صدر المتألهين: ان الوحدة ليست بعدد وان تألف منها لأن العدد كمٌ يقبل الانقسام والوحدة لايقبله ومن جعل الوحدة من العدد اراد بالعدد مايدخل تحت العدّ فلانزاع معه لأنه راجع الى اللفظ بل هي مبدأ للعدد لأن العدد لايمكن تقومه الا بالوحدة لابما دون ذلك العدد من الاعداد فان العشرة لو تقومت بغير الوحدات لزم الترجيح من غير مرجح فان تقومها بخمسة وخمسة ليس اولى من تقومها بستة واربعة ولا من تقومها بسبعة وثلاثة والتقوم بالجميع غير ممكن... وان اخذ تقويمها باعتبار القدر المشترك بين جميعها لاباعتبار الخصوصيات كان اعترافاً بما هو المقصود اذ القدر المشترك بينهما هو الوحدات (١).

من زعم الواحد انه عدد ... لعله اراد انه يعد
كيف وللكم قبول القسمة ... وليس للواحد هذي الوسمة

المعنى:

ان الواحد ليس بعدد ومن زعم ان الواحد عدد لعله اراد بالعدد مايدخل تحت العدّة والحساب ولايكون كذلك بل العدد هو المقدار (الكم) والمقدار قابل للقسمة وهذه الخاصية (الوسمة) لاتوجد للواحد فالواحد لايقبل القسمة ولايكون من العدد.

بل هو مبدأ يقوّم العدد ... وهو له لغيره لايستند
اذ في سواه وصمة الترجيح ... بلا مرجّح على الصحيح

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٩٨

المعنى:

بل الواحد مبدأ يتقوم به الأعداد وهو (التقويم) يكون للواحد فقط ولايستند الى غير الواحد لأن في غير الواحد اذا استند التقويم يلزم اشكال (وصمة) ترجيح بلا مرجح كما تقدم شرحه.

له بضمه الى الاشباه مراتب ليس لها تناه
والميز في المراتب المختلفة بنفس ماغدت به مؤتلفة

المعنى:

وللواحد بضمه الى الوحدات مراتب عددية لانهاية لها ومابه الفرق بين الأعداد عين مابه الجمع وهو الواحد. فكما ان القدر المشترك بين الجميع هو الواحد كذلك مابه الامتياز في الجميع هو الواحد كما هو واضح. قال صدر المتألهين: فالوحدة لابشرط في مثالنا (وجود المراتب) بازاء الوجود المطلق والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بازاء الوجود الواجبي الذي هو مبدأ كل وجود (١).

والواحد المحض مثال الواحد مبدأ كل غائب وشاهد
والّلا بشرط كالوجود المطلق فخذه مرقاة اليه وارتق

المعنى:

والمثال الصحيح للواحد المحض هو الواحد من جميع الجهات وهو مبدأ كل شيء وبما ان الوجود والوحدة مساويان في الصدق فكلّما كان الشيء

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٩٩

واحداً كان موجوداً فعليه يكون مصداق الاتم للواحد اللابشرط«الوجود المطلق تعالى وتقدس فاتخذوه سبيلا (مرقاة وسيلة الارتقاء) اليه وتكتسب الارتقاء (وارتق) والتقرب.

تتميم

قد يتصف الحمل بالبسيط والمركب فالحمل البسيط يكون مفاداً لهل البسيط الذي يسئل به عن اصل الوجود مثل هل الزيد موجود والحمل المركب يكون مفاداً لهل المركب الذي يسئل به عن عوارض الوجود مثل هل الزيد كاتب.

لاحمل في قضية الهلية　الاّ بالاتحاد في الهوية

المعنى:

الحمل لايتحقق في القضية الهلية الاّ اذا كان الاتحاد بين الموضوع والمحمول في الوجود بنحو الحمل الشايع ولا مجال فيها للحمل الاولي لأن الذاتي للشيء ضروري الثبوت فلا يقع معرضاً للسؤال بكلمة هل« حتى يتحقق الحمل الأولي في القضية الهلية.

وان خلا عن الوجود الرابط　اذ ليس هذا بالملاك الضابط

المعنى:

والحمل يتحقق في مدخول الهل، ولو لم يكن السؤال عن عوارض الوجود (الوجود الرابط) لأن الوجود الرابط ليس تمام الملاك في الحمل فعليه

يتحقق الحمل في مفاد هل البسيط كما يتحقق في مفاد هل المركب.

وهنا اشكال معروف على اساس القاعدة الفرعية عند الحكماء: بان ثبوت الوجود للانسان مثلاً في قولنا الانسان موجود فرع ثبوت الانسان قبله فله وجود قبل ثبوت الوجود له وتجري فيه القاعدة الفرعية وهلم جرا فيتسلسل (وهذا مندفع)، وجه الاندفاع ان قاعدة الفرعية انما تجري في ثبوت شيء لشيء، ومفاد الهلية البسيطة ثبوت الشيء، لاثبوت شيء لشيء فلا تجري فيها القاعدة (١).

فليس في الهلية البسيطة تسلسل ولا به المنوطة

المعنى:

فلايكون في مفاد هل البسيط اشكال التسلسل ولايكون الاشكال منوطاً بمفاد هل البسيط لأنه خارج عن مورد القاعدة تخصصاً فلا تشمله القاعدة من الاول.

(١) بداية الحكمة: ص٨٦

التقابل واقسامه

قال صدر المتألهين: فالتقابل هو امتناع اجتماع شيئين متخالفين في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالف التماثل (١).

المتصوران في الذهن معاً	بهذه القيود لن يجتمعا
تخالف ووحدة متجهة	من المحل والزمان والجهة

المعنى:

اذا يتصور المتخالفان في الذهن (السواد والبياض) مع الوحدة من ناحية المكان والزمان والجهة لايجتمع احدهما مع الآخر اصلاً.

منه بدت حقيقة التقابل	كما به امتاز عن التماثل
انواعه اربعة كما اشتهر	لكل نوع منه فصل مستطر

المعنى:

قد تبين من ذكر الشروط المتقدمة، المناط للتقابل كما ان بواسطة قيد التخالف تبين امتياز التقابل عن التماثل ولايخفى ان انواع التقابل على ماهو المشهور اربعة ولكل نوع شرح مبسوط. قال صدر المتألهين: واما وجه كون التقابل اربعة اقسام ان المتقابلين امّا ان يكون احدهما عدماً للآخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبتها الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة وان لم يعتبر فيه تلك النسبة فسلب وايجاب والثاني ان لم يعقل كل منهما الآ بالقياس الى الآخر فهما المتضائفان والا فهما متضادان (٢).

---

(١) الاسفار: ج٢ ص١٠٢

(٢) الاسفار: ج٢ ص١٠٣

تقابل السلب والايجاب

ان اشدّ التقابل واهمه تقابل التناقض (الايجاب والسلب) قالوا في تعريف التناقض: ان نقيض كل شيء رفعه والمراد بالرفع هو الطرد والابطال كما يطرد الانسان عدم الانسان.

تقابل الشيء ورفعه عرف　　　بالسلب والايجاب كلّما وصف

المعنى:

كلما وصف التقابل يعبّر عن مقابلة الشيء مع عدمه بتقابل السلب والايجاب. وقال صدر المتألهين، اعتراضاً على تعريف التناقض (بان يكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً): فبجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى المتقابلين بالسلب والايجاب (١).

فمن تقابل الوجود والعدم　　　تقابل الايجاب والسلب اعم
اذ يتقابل العمى واللاعمى　　　ولا وجودي يحاذي عدما

المعنى:

ان تقابل الايجاب والسلب أعم من تقابل الوجود والعدم لأن العمى واللاعمى يتقابلان بنحو الايجاب والسلب وهما العدميان فالعمى هو العدمي واللاعمى هو اللاوجودي وهو يساوي العدم كما قال صدر المتألهين:

---

(١) الاسفار: ج٢ ص١٠٣

ومايجاب به من أن اللاعمىٰ بعينه هو البصر فالتقابل بينهما بالعدم والملكة فهو فاسد (لانهما يختلفان مفهوماً) فلا يتحدان مفهوماً وان كانا متلازمين صدقاً.وقال في مقام الرد: ويمكن الجواب بالفرق بين مابالذات ومابالعرض فان التقابل اولاً وبالذات في المثال المذكور (الحركة والسخونة) انما هو بين السخونة وانتفائها لكن لما كان انتفائها مستلزماً لانتفاء الحركة صار مقابلاً لها بالعرض (١).

وليس في النقيض للازم مع ملزومه الآ التنافي بالتبع

المعنىٰ:

ولايكون التنافي والتقابل في النقيض الذي هو نقيض (العمىٰ) لازم (اللاعمىٰ اللازم للبصر الذي هو الملزوم) بالنسبة الى ملزوم (البصر) ذاك اللازم الا بالتبع فيكون التقابل اولاً وبالذات بين العمىٰ واللاعمىٰ وبما ان اللاعمى مستلزم للبصر ولازم له يكون تقابل العمى مع الملزوم (البصر) ثانياً وبالعرض.

قال العلاّمة الطوسي ان اول اقسام التقابل: تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقل وقال المحقق اللاهيجي تعليلاً لهذه الكلمات: لأن السلب والايجاب نسبتان لاتحقق لهما الآ في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة في الخارج (٢). واشكل عليه صدر المتألهين فقال: (و) ماوقع في عبارة التجريد ان تقابل السلب والايجاب راجع الى القول والعقد ليس بصواب كيف وتقابل القضيتين ليس من حيث انهما

(١) الاسفار: ج٢ ص١٠٣ - ١٠٤

(٢) الشوارق: ص١٩٢

قضيتان ولا باعتبار موضوعهما بل باعتبار الايجاب والسلب المضاف الى شيء واحد فالتقابل بالحقيقة انما يكون بين نفس النفي والاثبات وفي القضايا بالعرض (١).

والتحقيق (على مادى اليه فهمي القاصر) ان هذا الاشكال غير وارد لأن في التجريد لم يصرّح بأن التناقض بين القضايا بالحقيقة لابالعرض حتى يشكل بأن في القضايا يتحقق التناقض بالعرض بتبع النفي والاثبات وقال الحكيم السبزواري رداً للاشكال المتقدم: ولعل المصنف (ره) (صاحب الاسفار) ظن ان المحقق الطوسي (ره) بصدد بيان منشأ هذا التقابل ومرجعه الفاعلي وانه في اي شيء بالذات وفي اي شيء بالعرض وليس كذلك بل هو بصدد تعيين موضوعه وبيان مرجعه القابلي (٢).

فتبين ان مافاد في التجريد هو الصحيح من اوله الى آخره.

وكونه في القول والعقد فقط حكم متين ليس فيه من غلط
اذ ليس للسلب ثبوت خارجي فلم تكن نسبته في الخارج

المعنى:

والحكم بأن التناقض انما يتحقق في اللفظ والعقد لا في الخارج صحيح متين لا اشكال فيه لأن للسلب لايكون وجود خارجي فلا تكون نسبة القائمة بينه وبين الايجاب محققاً في الخارج قطعاً.

والسلب مثل نسبة المقابلة ثبوته في اللفظ او في العاقلة

---

(١) الاسفار: ج٢ ص١٠٦-١٠٧

(٢) الاسفار: ج٢ ص١٠٧ الهامش

المعنى:

وحال السلب حال النسبة القائمة بين المتقابلين فلاتحقق للسلب الآ في اللفظ او الذهن، قال صدر المتألهين: ومن احكامهما عدم خلوّ الموضوع عنهما في الواقع (١). فالتناقض يعم جميع الاشياء،

وليس يخلو منه شيء ابداً   والحكم في مرتبة الذات بدا

المعنى:

كل شيء وجد او فرض يكون نقيضاً لعدمه فلايخلو من التناقض شيء ابدا وذلك حكم ظاهر للتناقض بالذات (المراد من مرتبة الذات هو بالذات في مقابل بالتبع لامرتبة الماهية)، كما قال صدر المتألهين: ولاشك ان منافاة رفع الشيء معه انما هي لذاتيهما ولذلك يحكم العقل بالمنافاة بينهما بلا توقف (الى ان قال) فالمنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب واما في ماسواهما فتكون تابعة لمنافاتهما (٢).

---

(١) الاسفار: ج٢ ص١٠٨

(٢) الاسفار: ج٢ ص١٠٤

بحث وتحقيق

قد يقال ان التناقض لايتحقق الا في القضايا كما قال العلّامة الحلّي: تقابل السلب والايجاب ان اخذ في المفردات كقولنا زيد لازيد فهو تقابل العدم والملكة وان اخذ في القضايا سمّي تناقضاً كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب (١). وهذا هو النظر الذي وافقه المناطقة وامّا نظر الفلاسفة اوسع من ذلك كما قال صدر المتألهين: وهو (الايجاب والسلب) قد يطلق على مايعتبر في مفهومه القضية وهو التناقض في اصطلاح المنطقيين ويلزمه امتناع اجتماع المتقابلين صدقاً وكذباً في نفس الأمر كزيد ابيض وليس زيد بابيض وقد يطلق على مابين المفردات كما بين مفهوم ورفعه في نفسه كالبياض واللابياض (٢).

وكيف كان فالتناقض في القضايا يشترط بشرائط خاصة والتناقض في المفردات غير مشترط بتلك الشروط قال المحقق اللاهيجي: وانما خص بالقضايا لأن تحقق التناقض في المفردات لايتوقف عليها (على الشروط المشهورة) وهذا اي الاشتراط بالثمان (المشهور) انما هو في القضايا الشخصية اي التي موضوعها شخص وجزئي كقولك زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واما المحصورة وهي التي موضوعها كلي قد حصرت افراده بدخول لفظ كل ومافي معناه او بعض وما فيمعناه عليه فيشترط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بأن يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان الكلية ضد الكلية كما عرفت فيجوز ككذبهما مع تحقق الشرائط الثمان كقولك كل

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٧٩

(٢) الاسفار: ج٢ ص١٠٥

حيوان انسان ولاشيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلايكون شيء منهما بنقيضين لأن التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الأخرىٰ وهذا الاشتراط بالشرائط الثمان انما كان اذا كانت القضايا مطلقة وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الأختلاف في الجهة ايضاً فانه لولا اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضرورتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولاشيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولاشيء من الانسان بكاتب بالضرورة (١).

وفي القضايا صفه بالتناقض له شرائط بلا معارض
قد تنتهي عدتها للعشرة ووحدة الحمل غدت معتبرة

المعنىٰ:

ويتصف تقابل السلب والايجاب في القضايا بالتناقض وله شرائط ثمان مشهورة لا اشكال فيها وقد يتصاعد الشرائط الى التسع اذا كانت القضية محصورة والى العشرة اذا كانت موجهة فينتهي العدد الى العشرة الكاملة وزاد صدر المتألهين وحدة اخرى وهي وحدة الحمل فهذه الوحدة ايضاً اصبحت شرطاً للتناقض.

---

(١) الشوارق: ص١٩٩ـ ١٩٨

تقابل العدم والملكة

قال صدر المتألهين: ومما عدّ في المتقابلين الملكة والعدم وهما امران يكون احدهما وجودياً والآخر عدمياً اي عدماً لذلك الوجودي سواء كان بحسب شخصه في الوقت او في غير الوقت او بحسب النوع او بحسب الجنس قريباً كان او بعيداً فالعمى والظلمة وانتثار الشعر بدأ الثعلب الذي هو بعد الملكة والمرودية التي هي قبلها وعدم البصر الممكن في حق شخص الأعمى وانتفاء اللحية للمرأة الممكن لنوعها كل هذه عدميات في التحقيق مشروط فيها الامكان والقوة ولذا لم يصدق على المعدوم واما في المشهور فالملكة هي القدرة للشيء على مامن شأنه ان يكون له متى شاء كالقدرة على الابصار والعدم انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ في الوقت الذي من شأنه ان يكون كالأعمى لا كالجرو، قبل فتح البصر (١).

سلب الوجودي عن القابل له — من احد الأنواع للمقابلة
هو المسمى (قنية وعدماً) — وعادم القوة يخلو منهما

المعنى:

من احد الأنواع للتقابل عدم الأمر الوجودي (العمى بالنسبة الى البصر) في محل القابل (الانسان) لكل واحد من الطرفين، وهو كثيراً مايسمى في كتب الحكماء بالعدم والقنية، والذي ليس له قابلية للعدم والملكة ليس منهما. قال العلاّمة الطوسي: واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية صدقاً لا كذباً وقال العلاّمة الحلّي في شرح هذه الكلمات: ان

---

(١) الاسفار: ج٢ ص١١٦

العدم اذا اعتبر في القضايا سميت القضية معدولة وهو مايتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا: زيد هو ليس بكاتب وهي تقابل الوجودية في الصدق (١).

وحيث ان السلب في المحمول قيد يسمئ العقد بالمعدول

المعنىٰ:

وبما ان السلب يكون في محمول القضية يصبح قيداً له تسمئ القضية معدولة.



تقسيم:

ينقسم تقابل العدم والملكة على قسمين: ١ـ الحقيقي. ٢ـ المشهوري، اما الأول فالمناط فيه تحقق القابلية مطلقاً والثاني فهو مايشترط فيه القابلية الخاصة (الوقتية والشخصية).

وهو حقيقي لدى الحكيم ان يكن القبول بالعموم
في الشخص او في النوع او في الجنس في وقته او لا بغير لبس

المعنىٰ:

اذا كان القبول اعماً من الشخصي (العمئ بالنسبة الى الانسان) والنوعي (عدم اللحية بالنسبة الى المرئة) والجنسي (العمئ بالنسبة الى العقرب) والوقتي (عدم الالتحاء بالنسبة الى الولد). كل ذلك كان من القسم الحقيقي عند

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٨١

الحكماء ولاخفاء فيه.

وخصّت الشهرة بالمختص قبوله بوقته والشخص

المعنى:

ويختص القسم المشهوري فيما اذا كان القبول مختصاً بالوقت والشخص كالعمى بالنسبة الى ابو بصير الذي فقد بصره شخصاً في زمان خاص.



تقابل التضايف

قال صدر المتألهين: ومن جملة التقابل تقابل التضايف والمتضايفان هما وجوديان يعقل كل منهما بالنسبة الىٰ الآخر كالأبوة والبنوة فانهما لايصدقان على شيء واحد من جهة واحدة واحداهما لاتعقل الآ مع الأخرىٰ (١).

تضايف المعقول بالقياس   نوع تقابل بلا التباس
هذا هو المشهور في العلوم   لكنه ليس على العموم

المعنىٰ:

اضافة احد المعقولين الى الآخر بحسب المقايسة نوع من التقابل ولاخفاء فيه وهذا امر مشهور في مختلف العلوم ولكن ليس لهذا التقابل عمومية حتى تشمل جميع المتضايفات.

اذ ليس في العاقل والمعقول   تقابل عند اولي العقول
كذاك في المحب والمحبوب   أليس حب النفس بالمرغوب

المعنىٰ:

وذلك (عدم العمومية) لأن في بعض الموارد يتحقق التضايف ولايتحقق التقابل وهذا امر مسلّم عند أرباب الفكر كالعاقل والمعقول وكذا المحب والمحبوب فأن العاقل مع المعقول من المتضائفين ولكن يجتمعان معاً كما ذكر في مسئلة اتحاد العاقل والمعقول وكذلك يكون المحب مع المحبوب من المتضائفين ومع ذلك يجتمعان في الانسان بالنسبة الىٰ حب نفسه فليس أحد

---

(١) الاسفار: ج٢ ص١٠٩ ـ ١١٠

ينكر حب الأنسان نفسه والرغبة اليها، اذن يكون الانسان نفسه محباً ومحبوباً.

بل ماقضى البرهان بامتناعه لا انه بمقتضى طباعه

المعنى:

فتبين ان التضايف لايساوي التقابل (ليس على العموم) بل يكون التقابل بالنسبة الى التضايف الذي يحكم البرهان بامتناعه لاان التقابل يتحقق بمقتضى طبع التضايف. كما قال الحكيم السبزواري: وفي موارد من كلام المصنف (ره) مايشعر بأن التضايف لايأبي عن اجتماع المتضائفين بذاته كالعاقلية والمعقولية ونحوهما بل الاجتماع يمتنع فيما يمتنع لسبب من خارج كالعلية والمعلولية هذا (١). هنا اشكال: وهو ان التضايف أعم من التقابل فكيف يمكن ان يكون قسماً له قال صدر المتألهين: وربما اشتبه عليك الأمر فتقول كيف يجعل التضايف قسماً من التقابل وقسيماً للتضاد؟ والحال ان التضايف اعم من ان يكون تقابلاً او تضاداً او تماثلاً او غير ذلك بل يكون جنساً لهما فيلزم كون الشيء قسماً لقسمه وقسيماً له ايضاً. وقال في دفع هذه الشبهة: والحق في الجواب ان يفرّق بين مفهوم الشيء ومايصدق هو عليه فمفهوم التضايف من أقسام مفهوم التقابل لكن مفهوم التقابل مما يصدق عليه التضايف وقد يكون مفهوم الشيء مما يصدق عليه أحد انواعه كمفهوم الكلي الذي هو شيء من احاد مفهوم الجنس (٢). وقال الشارح توضيحاً لهذا الجواب: وبناء الثالث(الجواب) على التفرقة بين الحمل الذاتي الأولي والحمل الشايع فلا

(١) الاسفار: ج٢ ص١١٠ الهامش

(٢) الاسفار: ج٢ ص١١٠ ـ ١١١

غرو في كون مفهوم التقابل بالحمل الأولي تقابلاً وبالحمل الشايع مصداقاً للتضايف لا التقابل ومفهوم الشيء قد يكون فرداً لفرده (١).

فيكون التقابل اعماً من التضايف مفهوما بالحمل الأولي واخصاً منه مصداقاً بالحمل الشايع ويكون التضايف اعماً من التقابل مفهوماً بالحمل الأولي واخصاً منه مصداقاً بالحمل الشايع الصناعي.

وصحّ صدقه على التقابل كذا على التضاد والتماثل
لكن على الذاتي منها يحمل كذا على التضاد والتماثل

المعنى:

ويصدق التضايف على التقابل والتضاد والتماثل ولكن على الحمل الأولي (مفهوم التضايف) ولايعقل صدق التضايف على الحمل الشايع منها (التقابل، التضاد، التماثل) لعدم كون التضايف اعماً من التقابل مصداقاً فلايصدق التضايف عليه بالحمل الشايع (مصداقاً).

والأمر في اندراجه بالعكس يندرج الشايع تحت الجنس

المعنى:

وفي اندراج التضايف تحت التقابل يكون الامر بالعكس (بأن يكون التضايف بالحمل الشايع والتقابل بالحمل الأولي) فيندرج التضايف (النوع) بالحمل الشايع تحت التقابل (الجنس).

---

(١) الاسفار: ج٢ ص١١١ الهامش

تقابل التضاد

قال صدر المتألهين: ومن التقابل مايكون بين المتضادين والمتضادان على إصطلاح المشائيين هما الوجوديان غير المتضايفيين المتعاقبان على موضوع واحد لايتصور اجتماعهما فيه وبينهما غاية الخلاف... فالتضاد انما يعرض للأنواع الأخيرة كما يدل عليه الاستقراء (١).

تقابل التضاد فيما امتنعا   لغاية الخلاف ان يجتمعا
هما وجوديان عند الفلسفي   وعند غيره أعم فاعرف

المعنى:

يتحقق التضاد في أمرين امتنع اجتماعهما لغاية الخلاف بينهما وهما وجوديان عند الحكماء وامّا عند المنطقيين فهو أعم من أن يكون في الوجوديين او فيالوجودي والعدمي.

كما قال صدر المتألهين: ان الضدين في اصطلاح المنطق كما صرح به الشيخ الرئيس وغيره لايلزم ان يكون كلاهما وجوديين بل قد يكون أحدهما عدماً للآخر كالسكون للحركة (٢).

وتبين مما ذكرناه ان التضاد، انما هو القائم بين الأمرين الوجوديين الذين هما نوعان تحت الجنس القريب كالسواد والبياض كما قال صدر المتألهين: ومن شرط التضاد ان يكون الأنواع الأخيرة التي توصف به داخلة تحت جنس واحد قريب (٣).

---

(١) الاسفار: ج٢ ص١١٢ ـ ١١٣

(٢) الاسفار: ج٢ ص١١٨ ـ ١١٩

(٣) الاسفار: ج٢ ص١١٣

وليس في الاجناس بل في كل ما ليس له جنس قريب فاعلما

المعنى:

ولايتواجد التضاد في الاجناس العالية بل لايتحقق في كل نوع وفصل لايكون له جنس قريب.

كما قال العلّامة الطباطبائي: ان الأجناس العالية من المقولات العشر لايقع بينها تضاد لأن الأكثر من واحد منها يجتمع في محل واحد كالكم والكيف وسائر الأعراض تجتمع في جوهر واحد جسماني (١). وقد يتوهم وقوع التضاد بين الاجناس كالتعاند بين الخير والشر قال صدر المتألهين: وقد ظن بعضهم وقوع التضاد في الاجناس لزعمهم ان الخير والشر متضادان وكل واحد منهما جنس لانواع كثيرة وهذا الظن باطل من وجهين الأول ان التقابل بينهما ليس بالتضاد ولكون احدهما عدماً للآخر اذ الخير وجود أو كمال وجود والشر عدم الوجود أو عدم كمال الوجود والثاني انهما ليسا بجنسين (٢). فالخير والشر ليسا بجنسين لانهما اما يرجعان الى الوجود والعدم واما انهما من النسب والاعتبارات.

والخير والشر بغيرمين ليسا بجنسين ولا ضدين

المعنى:

ولايقع التضاد بين الخير والشر لأنهما ليسا بجنسين ولا بضدين لما بيّنا بانهما ليسا امرين وجوديين فتمّ ماقصد ان يتم بلامين (الكذب = الاشكال).

---

(١) نهاية الحكمة: ص١٣٤

(٢) الاسفار: ج٢ ص١١٣

لااشكال في انه على اساس الضابطة لايقع التضاد بين الأجناس ولا بين الأعراض التي تدخل تحت جنس بعيد كالطعم والسواد.

وهنا اشكال آخر كما قال صدر المتألهين: تعاقب الفصول في انفسها على موضوع واحد كما هو شرط التضاد غير متصور اذ لا استقلال لها في الوجود حتى ينسب الى الموضوع الواحد. وقال في الجواب: والحاصل ان التضاد بين المتضادين وان كان باعتبار فصل كل منهما ولكن التعاقب في الحلول في موضوع باعتبار نوعيتهما لأن الحلول في شيء نحو من الوجود والوجود لايتعلق الاّ بما يستقل في التحصيل الخارجي والفصول لا استقلال لها في الخارج واتصاف كل من النوع والفصل المقوم بالصفات الخارجية للآخر انما هو بالذات لا بالعرض لاتحادهما في الوجود الخارجي (١).

وحيث ان النوع عين الفصل   فاتحدا وصفاً بغير فصل

المعنى:

وبما ان النوع في الخارج عين الفصل يتحدان بالوصف الخارجي من التضاد وغيره بلافرق ولا فصل بينهما.

وقال صدر المتألهين: ومن احكام التضاد على ماذكرناه من اعتبار غاية التباعد أن الضد الواحد واحد لأن الضد على هذا الاعتبار هو الذي يلزم من وجوده عدم الضد الآخر (٢).

وباعتبار غاية التباعد   ليس لضد غير ضد واحد

---

(١) الاسفار: ج٢ ص١١٥ ـ ١١٦

(٢) الاسفار: ج٢ ص١١٤

المعنیٰ:

وبما انه يعتبر في التضاد غاية التباعد لايكون للضد الواحد الآ الضد الواحد والآ ليلزم الخلف.

وقد تقدم في اول هذه المسئلة ان من الشرائط في التضاد هو التعاقب على الموضوع الواحد وبه يخرج الجواهر لعدم قيام الجواهر في الموضوع فان الجوهر مالاموضوع له في الخارج.

وحدة الموضوع شرط آخر فيخرج الجوهر وهو ظاهر

المعنیٰ:

والشرط الآخر في التضاد هو وحدة الموضوع فعليه يخرج الجواهر عن محل الكلام لعدم قيامه في الموضوع كما هو ظاهر.

نعم اذا قلنا بكفاية وحدة المحل فيتحقق المجال للجواهر.

وقيل بل يكفيه وحدة المحل فليس للخروج منه من محل

المعنیٰ:

قد يقال بعدم اشتراط وحدة الموضوع بل يكفي وحدة المحل فعليه لايكون لخروج الجوهر مجال لتحقق المحل فيه.

كما قال صدر المتألهين: واما علیٰ اصطلاح المتقدمين ففي الماديات من الصور المتخالفة (الجواهر) المتعاقبة علیٰ محل واحد متضاد حقيقي (١).

(١) الاسفار: ج٢ ص١١٥

تتميم:

قال الشيخ الرئيس: وبالحرى ان نتأمل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا على اصناف اربعة وقد تحقق ذلك وسنحقق بعد ايضاً ان صورة التقابل يوجب ان يكون اصنافه على هذه الجملة وكان من ذلك تقابل التضاد وليس يمكن ان يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجهة وذلك لأن الوحدة مقومة للكثرة ولاشيء من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه-الى ان أفاد بانه ليس من التقابل بين السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة و تقابل التضايف فقال بعد شرح طويل: واذ قد بان لك جميع هذا فبالحرى ان تجزم ان لاتقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل (١).

تقابل الواحد والكثير امر خفي عادم النظير

المعنى:

كون التقابل بالنسبة الى الواحد والكثير خفيّ جداً.

لا لهما تكافؤ المضاف ولا هناك غاية الخلاف

المعنى:

فلايكون للواحد والكثير تكافؤ المتضايفين حتى يكون تقابلهما من التضايف ولايكون بينهما غاية التباعد حتى يكون من التضاد.

وكيف والكثرة بالآحاد ويستحيل ذاك في الاضداد

---

(١) الشفاء: ص ٣٥٢ ـ ٣٥٥

المعنى:

ولايوجد ملاك التضاد، وكيف لايكون كذلك والحال ان الكثرة تتقوم بالوحدات، وفي الاضداد يستحيل تقوم احد الضدين بالآخر وكذلك ليس الأمر من التناقض.

وليس شيء منهما سلبياً والحصر فيها قد بدا جليّاً

المعنى:

وبما أنه لايكون احد المتقابلين في الكثرة والوحدة سلبياً فلايكون الأمر من تقابل السلب والايجاب ولا العدم والملكة وقد تقدم ان التقابل منحصر في الأربعة وتقابل الكثير والواحد ليس من هذه الأربعة.

بل متخالفان في المفهوم لامتقابلان بالمرسوم

المعنى:

فتبين أن النسبة بين الواحد والكثير لايكون من التقابل المصطلح بل يكون الواحد والكثير متخالفين مفهوماً.

لكن تعدد اللّحاظ يقتضي تقابلاً بينهما بالعرض

المعنى:

واما تعدد اللّحاظ بين الواحد والكثير يقتضي تقابلاً بالعرض.

فالواحد الملحوظ منضما الى امثاله يقابل البشرط لا

المعنى:

فعلى الاساس المتقدم اذا لوحظ الواحد بشرط الشيء (الانضمام) يكون هو الكثير فيتقابل مع الواحد الذي لوحظ بشرط لا بالنسبة الى الانضمام فيكون التقابل بواسطة اللحاظ.

مباحث العلة والمعلول

قال العلامة الطوسي: كل شيء يصدر عنه امر امّا بالاستقلال (تمام المصدر= العلة التامة) أو الانضمام (جزءالمصدر= العلة الناقصة) فانه علة لذلك الامر والامر معلول له.... وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية.وقال في شرح هذه الكلمات: العلة هي مايحتاج الشيء اليه وهي امّا ان تكون جزء من المعلول او خارجة عنه والأول امّا ان تكون جزء يحصل به الشيء بالفعل او بالقوة والأول الصورة والثاني المادة (العلةالصورية والعلةالمادية) وان كانت خارجية فامّا ان تكون مؤثرة او يقف التأثير عليها فالأول فاعل والثاني غاية. (العلة الفاعلية والعلة الغائية) (١). هذا ماقسّم الحكيم ارسطاليس .

مصدر كل شيء او مقومه علته والافتقار يلزمه

المعنىٰ:

ان مامنه صدور الشيء ووجوده هو العلة ولازم ذلك الشيء الصادر هو الافتقار في الوجود.

كذا انعدام الشيء بانعدامه لا انه الداخل في قوامه

المعنىٰ:

فكما يفتقر المعلول الى العلة حدوثاً كذلك يحتاج بقاءً فيكون انعدام المعلول بانعدام العلة ولايكون معنىٰ ذلك (عدم المعلول بواسطة عدم العلة) ان

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٨٢ ـ ٨٣

عدم العلة داخل في قوام عدم المعلول بنحو العلية والمعلولية لأن العدم لاتاثير له.

كما قال العلاّمة الطباطبائي: ان القول بحاجتها (الماهية) في عدمها الى غيرها نوع من التجوز حقيقته ان ارتفاع الغير الذي تحتاج اليه في وجودها لاينفك عن ارتفاع وجودها لمكان توقف وجودها على وجوده ومن المعلوم ان هذا التوقف على وجود الغير لأن المعدوم لاشيئية له (١).

وما به الصدور فاعل وما   لاجله الصدور غاية سما

المعنى:

والذي بواسطته يصدر المعلول يسمى بالعلّة الفاعلية والذي لأجله يصدر المعلول يسمىٰ بالعلّة المادية.

ومابه الفعل بنحو القوة   فهو هيولاه فخذ بقوة

المعنى:

والذي هو استعداد وقوة بالنسبة الى الفعل فهو مادة (الهيولي) المعلول ويسمىٰ بالعلة المادية وخذ الكتاب بقوة.

وما به بالفعل فهي الصورة   والحصر فيها صح بالضرورة

المعنى:

والذي بواسطته فعلية المعلول يكون صورة الشيء ويسمىٰ بالعلة الصورية وانحصار العلة الناقصة في هذه الأربعة يكون من الحصر العقلي فيكون

(١) نهاية الحكمة: ص١٣٨

التقسيم صحيحاً بالضرورة.

قد يقال ان الشرط من العلل الناقصة فلايتم الحصر فيقال رداً عليه بأن الشرط مندرج تحت الاقسام ولايكون له استقلال.

والشرط من مصححات الفاعل او هو من متممات القابل

المعنى:

واما الشرط فهو اذا كان في جانب الفاعل (كتقريب النار الى الحطب) يكون مصحح الفاعل ويندرج تحت العلة الفاعلية وان كان في جانب القابل (كيبوسة الحطب) يكون من متمم المادة ويندرج تحت العلة المادية.

قال الحكيم السبزواري: من العلل الناقصة الشرط وارتفاع المانع وكثيراً مالايفردان بالذكر لجعلهما من تتمة الفاعل اذ المراد بالفاعل هو العلة المستقلة بالفاعلية وربما يجعلان من تتمة المادة لامتناع قبول الشيء صورة بدون حصول شرائطه وارتفاع موانعه وفي شرح الملخص جعل الادوات من تتمة الفاعل وماعداها من عداد المادة (١).

(١) الاسفار: ج٢ ص١٢٧ ـ ١٢٨ الهامش

اقسام العلة الفاعلية

ذكر الفلاسفة للفاعل ثمانية اقساماً على مايلي: ١ـ الفاعل بالطبع. ٢ـ الفاعل بالقسر. ٣ـ الفاعل بالجبر. ٤ـ الفاعل بالرضا. ٥ـ الفاعل بالقصد. ٦ـ الفاعل بالعناية. ٧ـ الفاعل بالتجلي. ٨ـ الفاعل بالتسخير. كما قال العلامة الطباطبائي: ان الفاعل امّا ان يكون له علم بفعله ذو دخل في الفعل او لا والثاني امّا ان يلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالطبع او لايلائم فعله طبعه وهو الفاعل بالقسر والاول اعني الذي له علم بفعله ذو دخل فيه امّا ان لايكون فعله بارادته وهو الفاعل بالجبر او يكون فعله بارادته وحينئذٍ امّا ان يكون علمه بفعله قبل فعله وحينئذٍ امّا ان يكون علمه بفعله مقروناً بداع زائد على ذاته وهو الفاعل بالقصد وامّا ان لايكون مقروناً بداع زائد بل يكون نفس العلم منشأ لصدور المعلول وحينئذٍ فامّا ان يكون علمه زائداً على ذاته وهو الفاعل بالعناية او غير زائد وهو الفاعل بالتجلي والفاعل كيف فرض ان كان هو وفعله المنسوب اليه فعلاً لفاعل آخر كان فاعلاً بالتسخير (١).

ماكان فعله بميل طبعي بلا شعور فاعل بالطبع

المعنى:

الفاعل الذي كان فعله ملائماً لطبعه ولم يكن له علم بفعله يسمىٰ فاعل بالطبع (ونذكر المثال لكل من الفواعيل بعد شرح العنوان).

وفاعل بالقسر ان كان بلا ميل طبيعي وعلم فعلا

---

(١) نهاية الحكمة: ص ١٥٢

المعنى:

واذا كان الفعل بدون الميل الطبيعي وبدون العلم فالفاعل كان بالقسر.

وفاعل بالجبر والتسخير فاقد الاختيار لا الشعور
وليس شأنية الاختيار في غير الأخير وهو فارق وفيّ

المعنى:

وان كان الفاعل عالماً لفعله وفاقداً للاختيار فهو الفاعل بالجبر والفاعل بالتسخير وماهو الفارق الوافي بينهما شأنية الأختيار في الفاعل بالتسخير وعدمها في الفاعل بالجبر. (خلافاً لما أفاد في الأسفار بأن الفاعل بالجبر من شأنه الأختيار).

وفاعل بالقصد والأرادة عن غرض يوصف بالزيادة

المعنى:

وان كان الفعل ناشئاً عن الغرض الذي يتصف بالزيادة ويعبر عنه بداع زائد، يكون الفاعل اذن فاعلاً بالقصد.

وان يكن في علمه الكفاية فانه الفاعل بالعناية

المعنى:

واذا كان نفس العلم كافياً لايجاد الفعل بأن تكون الصورة العلمية نفسها منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد عليه فالفاعل اذن هو الفاعل بالعناية كما قال الحكيم السبزواري عند ذكر الاقسام: فامّا ان يكون ذلك العلم بالفعل زائداً على ذاته فهو الفاعل بالعناية (١). وهذا هو النظر المشهور.

---

(١) غرر الفرائد: ص١١٨

ولكن التحقيق خلاف ذلك لما تقدم ان المناط الوحيد في الفاعل بالعناية هو كفاية العلم في ايجاد الفعل فيكون شرط الزيادة زائداً على المناط.

وليس شرط عند تدقيق النظر   زيادة العلم كما قد اشتهر

المعنى:

ولايكون زيادة العلم شرطاً في الفاعل بالعناية ولو كان للاشتراط اشتهار ولكن دقة النظر تخالفه وتردّه.

ويرشدنا الى ذلك ماافاد صدر المتألهين عند بيان اقسام الفواعل: الخامس هو الذي يتبع فعله علمه بوجه الخير فيه بحسب نفس الأمر ويكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم وداعية خارجة عن ذلك الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية في عرف المشائيين (١).

وان يكن رضاه محضاً قد قضىٰ   بالفعل فالفاعل كان بالرضا

المعنى:

واذا كان مناط صدور الفعل هو مجرد رضاء العلة الفاعلية تسمىٰ تلك العلة بالفاعل بالرضاء ويقال بأن للفاعل بالرضا لايكون علم بالنسبة الى فعله الآ على نحو الاجمال كما افاد العلاّمة الطباطبائي: الفاعل بالرضا هو الذي له ارادة لفعله عن علم وعلمه التفصيلي بفعله عين فعله وليس له قبل الفعل الآ علم اجمالي (٢).

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٢٢٣

(٢) نهاية الحكمة: ص١٥٣

والتحقيق ان الأمر على خلاف ذلك لأن المناط في الفاعل بالرضاء هو الرضاء ولاتهافت بينه وبين العلم التفصيلي كما هو واضح فلا اساس للالتزام بالعلم الاجمالي.

وليس شرطه خلوّ الفاعل عن نحو علم بالنظام الكامل

المعنى:

ولايكون الفاعل بالرضا مشترطا بعدم كونه عالماً بفعله بنحو الكامل قبل الايجاد لامكان الجمع بين الرضا وبين العلم التفصيلي.

فربما تتحد العناية مع الرضا عند اولي الدراية

المعنى:

فعلى الاساس المتقدم (عدم الاشتراط) يتبين للقارىء المتفكر بانه قد يتحد الفاعل بالعناية مع الفاعل بالرضا،

لأن المناط على ما اسسنا من المبنى في كلا الفاعلين هو علم الفاعل بالفعل من غير اشتراط بزيادة العلم وبخلّو الفاعل عن العلم التفصيلي.

كذلك الفاعل بالتجلي فليس قسماً في قبال الكل

المعنى:

والامر في الفاعل بالتجلي ايضاً كذلك (يتحد مع غيره) فلايكون قسماً آخر في مقابل اقسام الفواعيل كما قال الحكيم السبزواري: وذلك (العلم بالفعل) هو العلم الاجمالي بالفعل في عين الكشف التفصيلي فهو الفاعل بالتجلي ويقال له الفاعل بالعناية بالمعنى الأعم (١). فيكون الفاعل بالتجلي هو

(١) الاسفار: ج٢ ص٢٢٢ الهامش.

الفاعل بالرضا ايضاً لأن مناط الفاعل بالرضا (مجرد الرضا) يتحقق في الفاعل بالتجلي (الذي يفعل الفعل مع العلم التفصيلي والاجمالي لأنّ علمه التفصيلي بالفعل هو عين علمه الاجمالي بذلك) على النحو الأتم الأكمل.

لكنه ان خص بالصوفية فليس بالدقة من علّية

المعنى:

وليعلم ان الفاعل بالتجلي على نهج يراه الصوفية ليس من باب العلية فان الايجاد من باب التجلي (الظهور بالذات على الذات) غير الايجاد من باب العلة و المعلول وبحثنا انما هو عن العلية لاعن غيرها.

والذات مع شئونها الذاتية بينهما حقيقة العينية
ففعله تشأن الذات فقط في ذاته وهو على اللّه شطط

المعنى:

ان الذات مع التجلي (الشئون الذاتية) متحدة بالوحدة الحقيقية فعليه (اذا كان الفاعل بالتجلي على رأي الصوفي) يكون الفعل في ذاته نفس تجلي الذات (تشأن الذات) فقط وهو على اللّه شطط (بعيد عن الحق) للزوم عينية الخلق مع الباري تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

نحو فاعليته تعالىٰ مجده

اختلف الفلاسفة في نوع فاعلية الباري على اربعة اقوال: الاول انه سبحانه فاعل بالتجلي(من الصوفية)، الثاني انه تعالىٰ فاعل بالعناية (من المشائيين)، الثالث انه سبحانه فاعل بالرضا (من الاشراقيين)، الرابع انه عزّ اسمه فاعل بالقصد (من المتكلمين).

الحق فاعل لدى المعتزله بالقصد والداعي الى ما فعله

المعنىٰ:

ان الباري تعالىٰ فاعل بالقصد عند المتكلمين (من المعتزلي وغيره).

ومعنىٰ القصد هنا ان له داعياً وغرضاً بالنسبة الى الفعل.

وهو بلا داع بقول الاشعري ليس الجزاف عنده بمنكر

المعنىٰ:

وبما ان الاشعري يعتقد بالجزاف فيقول انه تعالى فاعل لفعله بلا غرض ولا داع على اساس الاداة الجزافية.

وفاعل بعلمه العنائي بوجهه الخاص لدى المشائي

المعنىٰ:

والباري تعالىٰ فاعل بالعناية بنحو الخاص عند المشائين والمراد من الوجه الخاص هو مبناهم في المسئلة.

كما قال الحكيم السبزواري: وهو اي الاول تعالىٰ لدى المشأ فاعل بالعناية لانهم قائلون بالعلم السابق على الايجاد المنشأ له وهو الصور

المرتسمة التي هي على رأيهم عوارض الذات المقدسة (١)

وبالرضا في مسلك الاشراق بما يراه لا على الاطلاق

المعنىٰ:

وهو تعالىٰ فاعل بالرضا على مذهب الاشراقيين لكن لا مطلقاً (في جميع الموجودات) بل بالنسبة الى الموجودات الخارجية على ما يراه الاشراقيون.

قال الحكيم السبزواري: وعند الاشراقي لكل (فاعل بالرضا) اي لكل فعل من الموجودات الخارجية اذ الكل عنده هذه (٢).

وبالتجلي لا علىٰ المعروف بل بتشأن يراه الصوفي

المعنىٰ:

وهو جلّ وعلىٰ فاعل بالتجلي على مذهب الصوفية بمعنىٰ تشأن الذات لا على المعنىٰ المعروف الذي يساوي الفاعل بالعناية بالمعنىٰ الاعم.

وكلّها بحدها مطروحة لكن لكل وجهة صحيحة

المعنىٰ:

ويكون كل واحد من الاقوال أُطروحة محدودة بحدّ خاص على اساس المبنىٰ ولكل واحد منها أتجاه صحيح على ما يلي:

---

(١) و (٢) غرر الفرائد: ص١٢٠ـ١٢٦

والقصد فيه عندنا هو الرضا فالحق مرضي وراض ورضا
وعلمه بالذات عين الذات كذا الرضا وسائر الصفات

المعنىٰ:

ان الباري عزّ اسمه فاعل بالقصد وفاعل بالرضا ولكن القصد فيه تعالىٰ بمعنىٰ الرضا على ما هو التحقيق فالباري هو المرضي وهو الراضي وهو الرضا وكل العبائر ينتهي الى حسن واحد.

عباراتنا شتي وحسنك واحد وكل الى ذاك الجمال يشير

وذلك كما أن علمه بذاته عين ذاته (فهو عالم ومعلوم وعلم للعينية) كذلك الرضاء وسائر الصفات الذاتية تكون عين الذات.

وهو تعالى غاية الغايات ليس سواه غاية بالذات
ففاعل بالقصد وهو الغاية وقصده رضاه والعناية

المعنىٰ:

ولا ريب في انه تعالىٰ منتهىٰ المقاصد وغاية الغايات وليس غيره مقصود الآ بالعرض (لوجهه) فعليه هو الفاعل بالقصد (الذي يفعل عن غرض) وذاته هو الغاية والمقصود وليس الآ هو والقصد فيه هو رضاه وعنايته فهو الفاعل بالعناية ايضاً لما تقدم ان الفاعل بالرضا يتحد مع الفاعل بالعناية.

كذا هو الفاعل بالتجلي اذ منه ذاتي ومنه فعلي
ومبدأ الكل وجود كلي بذاته له التجلي الفعلي

المعنىٰ:

فكما ان الباري جل شانه فاعل بالانحاء الثلاثة المتلوة كذلك، هو

الفاعل بالتجلي ولا يرد عليه ما اوردناه على المذهب الصوفية، لان التجلي على قسمين:

١ ـ الذاتي، ٢ ـ الفعلي، والاول مقول من الصوفية وتقدم الاشكال فيه والثاني (التجلي الفعلي) لا باس به،ويكون مبدأ الكل الذي هو الوجود الكلي بتمامه وكماله ذو تجلي بالافعال ـ ويعبّر عنه بالتجلي الفعلي بمعنىٰ الأفاضة في الوجود.

تمثيل لفاعلية النفس

قال صدر المتألهين : اصناف الفاعلية المذكورة وانحائها الستة المسفورة متحققة في النفس الادمية ـ بالقياس الى افاعيلها المختلفة (١).

كل القوىٰ وجودها في النفس   وجودها لها بغير لبس
كذا تصوراتها موجودة   بذاتها فهي لها مشهودة

المعنىٰ:

ان مختلف القوىٰ من المتفكرة والمتخيلة والمتوهمة موجودة في النفس كما هو واضح.

وكذا تصورات القوىٰ موجودة فيها فان النفس تستخدم القوىٰ وتنشيء بها الصور الخيالية والوهمية والفكرية فعليه يتحقق المجال للفواعل كلها في النفس الانسانية.

١ـ الفاعل بالرضا في النفس:

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٢٢٥

فالنفس كالفاعل بالرضا لها فخذه مبدأً لذاك المنتهى

المعنى:

فتكون النفس فاعلاً بالرضا بالنسبة الى التصورات واجعل النفس فاعلاً (مبدأ) للتصورات (المنتهى).

كما قال صدر المتألهين: فان فاعليتها بالقياس الى تصوراتها وتوهماتها بالرضا (١).

٢ـ الفاعل بالعناية في النفس:

وربما يؤثر الوهم فقط كمن تخيل السقوط فسقط
من دون قصد ولحاظ غاية فالنفس كالفاعل بالعناية

المعنى:

وقد يكون المؤثر في الفعل هو الوهم فقط بان يكون نفس التخيل في المثال منشأ لصدور الفعل (السقوط) من دون داع وغرض زائداً على التخيل فاذن يكون النفس هي الفاعل بالعناية.

كما قال صدر المتألهين: وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بمجرد التصور والتوهم بالعناية كالسقوط من الجدار المرتفع الحاصل منها من تخيل السقوط (٢).

٣ـ الفاعل بالقصد في النفس

(١) الاسفار: ج٢ ص٢٢٥

(٢) الاسفار: ج٢ ص٢٢٥

وفاعل بالقصد عن داع عرض   فالفعل عن علم وقصد وغرض

المعنى:

ويكون الفاعل بالقصد مقترناً بداع زائد فعليه يكون الفعل متحققاً على ضوء العلم، والقصد والفرض.

كما قال صدر المتألهين: وفاعليتها بالقياس الى ما يحصل منها بسبب البواعث الخارجية عنها الداعية لها الى تحصيل اغراضها واستكمالها بها بالقصد (الفاعل بالقصد) كالكتابة والمشي وغيرهما (١).

٤ـ الفاعل بالجبر في النفس

وفاعل بالخير ان شراً بدا   منه فكالفاعل بالجبر غدا

المعنى:

اذا تحقق الفعل على خلاف المراد كما اذا صدر من الفرد الصالح الخيّر فعل الشر اجباراً فاذن يكون النفس فاعلاً بالجبر.

٥ـ الفاعل بالطبع في النفس

وفي الطبيعة من قواها   بالطبع ان وافق مقتضاها

المعنى:

واذا كان الفعل في القابل الطبعي موافقاً لمقتضى القوى الطبيعية كالاكل والشرب يكون النفس فاعلاً بالطبع.

٦ـ الفاعل بالقسر في النفس

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٢٢٥

وما على الخلاف منها يجري   فالنفس فيه فاعل بالقسر

المعنى:

واذا كان الفعل جارياً على خلاف القوى الطبيعية فيكون النفس بالنسبة الى هذا الفعل فاعلاً بالقسر.

كما قال صدر المتألهين: وفاعلية النفس الصالحة الخيّرة لفعل القبايح كفعل الزنا..... بالجبر وفاعليتها لحفظ المزاج و... بالطبع وفاعليتها للحرارة الحمائية و.... بالقسر (١).

البحث عن الغاية

قال صدر المتألهين: اما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء كما علمته سابقاً وهي قد يكون نفس الفاعل كالفاعل الاول تعالى وقد يكون شيئاً آخر (٢).

الفاعل الكامل عين الغاية   فانه المبدأ والنهاية

المعنى:

ان الفاعل الاول الذي هو الكمال المطلق يكون عين الغاية فهو مبدأ الافعال ومنتهاها انا لله وانا اليه راجعون.

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٢٢٥_٢٢٦

(٢) الاسفار: ج٢ ص٢٥٠

بـــلا تـــقـــدم ولا تـــأخـــر   عـلـماً وعـيـنـاً فـتـبـصـر تبصر

المعنىٰ:

والعينية قائمة بين ذاك الفاعل وتلك الغاية بالمعنىٰ الكلمة بلا تقدم للفاعل بالنسبة الى الغاية تصوراً وبلا تأخر للغاية بالنسبة الى الفاعل وجوداً فتبصر نفسك حتى تصبح بصيراً.

والـسبق واللحوق والغـيـريـة   فـيـمـا يـكـون نـاقـص الـهـويـة
فـهـو لـذاك فـاعـل بـالـقـوه   مـسـتـكـمـل بالـغـايـة الـمـرجـوه

المعنىٰ:

واما سبق الفاعل ولحوق الغاية وبعبارة اخرىٰ الغيرية القائمة بين الفاعل والغاية انما تكون بالنسبة الى الفاعل الناقص بالذات فاذن يكون الفاعل على اساس النقص الذاتي فاعلاً بالقوة (غير تام) ويستكمل بواسطة الغاية المقصودة ويتوصل الى الفعلية.

دفع الشكوك عن الغاية

قال العلاّمة الطباطبائي: ان لافعالنا الارادية وحركاتنا الاختيارية مبدأ قريباً مباشراً للحركات المسمأة افعالاً وهو القوة العاملة المنبثة في العضلات المحركة اياها وقبل القوة العاملة مبدأ اخر هو الشوقية المنتهية الى الارادة والاجماع وقبل الشوقية مبدأ آخر هو الصورة العلمية من تفكر او تخيل يدعو الى الفعل لغايته فهذه مباد ثلاثة غير الارادية اما القوة العاملة فهي مبدأ طبيعي لا شعور له بالفعل فغايتها ما تنتهي اليه الحركة كما هو شأن الفواعل الطبيعية واما المبدءان الاخران اعني الشوقية والصورة العلمية فربما كانت غايتهما غاية القوة العاملة وهي ما ينتهي اليه الحركة وعندئذٍ تتحد المبادي الثلاثة في الغاية كمن تخيل الاستقرار في مكان غير مكانه فاشتاق اليه فتحرك نحوه واستقر عليه وربما كانت غايتها غير غاية القوة العاملة كمن تصور مكاناً غير مكانه فانتقل اليه للقاء صديقه والمبدأ البعيد اعني الصورة العلمية ربما كانت تخيلية فقط بحضور صورة الفعل تخيلاً من غير فكر وربما كانت فكرية و لا محالة معها تخيل جزئي للفعل وايضاً ربما كانت وحدها مبدأ للشوقية وربما كانت مبدأ لها باعانة من الطبيعة كما في التنفس او من المزاج كانتقال المريض النائم من جانب الى جانب او من الخلق والعادة كاللعب باللحية.

فاذا تطابقت المبادي الثلاثة في الغاية كالانسان (الذي) يتخيل صورة مكان فيشتاق اليه فيتحرك نحوه ويسمى جزافاً كان لفعله بما له من المبادي غايته واذا عقّب المبدأ العلمي الشوقية باعانة من الطبيعة كالتنفس او من المزاج كانتقال المريض من جانب املّه الاسقرار عليه الى جانب ويسمئ قصداً ضرورياً او باعانة من الخلق كاللعب باللحية ويسمئ الفعل حينئذٍ عادة

كان لكل من مبادي الفعل غايته ولا ضير في غفلة الفاعل وعدم التفاته الى ما عنده من الصورة الخيالية للغاية في بعض هذه الصور او جميعها فان تخيل الغاية غير العلم بتخيل الغاية والعلم غير العلم بالعلم والغاية في جميع هذه الصور المسماة عبثاً ليست غاية فكرية ولا ضير فيه لان المبدأ العلمي فيها صورة تخيلية غير فكرية فلا مبدأ فكري فيها حتى تكون لها غاية فكرية (١).

لكل فعل غاية حتى العبث   وهو لخير في الخيال قد حدث

المعنى:

ما من فعل الاّ وله غاية حتى فعل العبث ويكون العبث ناشئاً عن التخيل لغاية (الخير) خيالية.

كذاك في العادي والجزاف   وفي الضروري لدى الانصاف

المعنى:

وكذا لك ينشيء الفعل عن تخيل لخير خيالي في الفعل العادي والضروري والجزاف ولا ينكره من له الفهم والانصاف

ينبعث الشوق عن التخيل   لغاية كما عن التعقل

المعنى:

ان في الافعال المذكورة يتحقق القوة الشوقية عن تخيل لا عن فكر لغاية تخيلية كما توجد القوة الشوقية عن تعقل في الافعال الارادية.

---

(١) نهاية الحكمة: ص١٦٥

والخير لا يختص بالعقلاني بل مطلق اللذيذ كالحيواني
والخير في كل بما يناسبه دون الذي لم يتحقق سببه

المعنى:

ولا يختص الخير (الغاية) بالخير الناشيء عن تعقل بل الخير يطلق على كل مطلوب (لذيذ) تعقلياً او تخيلياً كاللذيذ الحيواني ويكون الخير (الغاية) في كل فعل بحسبه وعليه اذا كان الفعل ناشئاً عن تخيل فتكون الغاية تخيلية واذا كان الفعل عن تعقل فتكون الغاية تعقلية ولا يكون الخير (الغاية) خير الذي لم يوجد مبدأه بان يكون في الفعل الناشيء عن التخيل، الخير التعقلي الذي لم يتحقق سببه (التعقل) على المفروض (نشوء الفعل عن التخيل).

كما قال الشيخ الرئيس: والانتقال من المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية والتخيلية، واللذة هي الخير الحسي والحيواني والتخيلي بالحقيقة وهي المظنونة خيراً بحسب الخير الانساني فاذا كان المبدأ تخيلياً فيكون خيره لا محالة تخيلياً حيوانياً فليس اذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه وان لم يكن خيراً حقيقياً اي بحسب العقل (١).

فحيث لا مبدأ فكري فلا غاية عقلية فيما فعلا

المعنى:

فلما لم يكن للفعل على فرض الجزاف والعادي والضروري مبدأ فكري لا يكون لها غاية فكرية.

---

(١) الشفاء: ص٤٥٢

ولا تكون غاية المحركة   والشوق نفس من اليه الحركة

المعنى:

وليست الغاية في القوة العاملة (المحركة) والغاية في القوة الشوقية معاً ما اليه الحركة (للفرق مبدئياً كما ظهر مما تقدم).

بل غاية الشوق على الاطلاق   فائدة تعود للمشتاق

المعنى:

تكون غاية القوة الشوقية هي ما لاجله الحركة (فائدة) مطلقاً بخلاف غاية القوة المحركة.



في نفي الاتفاق

التحقيق انه لا اتفاق (انتفاء الرابطة بين الفاعل والغاية) في الممكنات والامر من البديهيات واما القول بالاتفاق فهو ناشيء عن الجهل بالاسباب وليس للقائلين بالاتفاق سوى الامثلة الجزئية التي تمسكوا بها على اثبات الاتفاق.

منها عثور الحافر للبئر على الكنز الدفين فيقال انه امر تحقق على اساس الاتفاق ويرد عليه ان العثور غاية مرتبطة بسببه الذاتي وهو الحفر المحاذي للكنز واما نسبة العثور الى الحفر بما هو حفر البئر تكون الى غير السبب فتصبح الغاية اذن عرضية ويتبين من ذلك سائر الامثلة قبولاً ورداً.

فتحصل ان القول بالاتفاق يبتني على الجهل بالسبب.

والاتفاق المدعي في الغاية جهالة عند اولي الدراية

المعنى:

والذي ادعى من الاتفاق في تحقق الغاية تكون جهالة عند اولى الفكر والدراية.

فانه بمقتضى نوع السبب لا الشخص بل به مؤداه وجب

المعنى:

فالعمل (العثور على الكنز) يكون كذلك (امر اتفاقي) بالنسبة الى نوع السبب (الحفر المطلق) ولا يكون كذلك بالنسبة الى شخص السبب (الحفر المحاذي) بل بواسطة السبب الذاتي (الحفر المحاذي) يجب ان يوجد الغاية (المؤدى = العثور).

بل هو ذاتي لشخص المقتضي وان يكن لنوعه بالعرض

المعنى:

بل العمل (العثور) يكون غاية ذاتية بالنسبة الى شخص السبب (الحفر المحاذي) واما بالنسبة الى نوع السبب (الحفر المطلق) تكون غاية بالعرض.

قال صدر المتألهين: زعم ذيمقراطيس ان وجود العالم انما يكون بالاتفاق... واما انباذ قلس فزعم ان تكّون الاجرام الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيأة اجتماعية على وجه يصلح للبقاء والنسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك حجج منها أن الطبيعة لاروية لها فكيف يفعل لاجل غرض.

واجاب عنه بقوله: ان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل انما تميز الفعل الذي يختار ويعينه من بين افعال يجوز اختيارها ثم يكون لكل فعل من تلك الافعال غاية مخصوصة يلزم تأدي ذلك الفعل اليها لذاته لا بجعل جاعل حتى لو قدر كون النفس مسلمة عن اختلاف الدواعي والصوارف لكان يصدر عن الناس فعل متشابه على نهج واحد من غير روية كما في الفلك فان الافلاك سليمة عن البواعث والعوارض المختلفة فلا جرم افاعيلها على نهج واحد من غير روية.

ومما يؤيد ذلك ان نفس الروية فعل ذو غاية وهي لا يحتاج الى روية اخرىٰ وايضاً ان الصناعات لا شبهة في تحقق غايات لها ثم اذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الرواية بل ربما تكون مانعة كالكاتب الماهر لا يروي في كل حرف وكذا العواد الماهر لا يتفكر في كل نقرة واذا روّى الكاتب في كتبه حرفاً او العواد في نقرة يتبلد في صناعته فللطبيعة غايات بلا قصد وروية (١).

وليس للقصد ولا الروية　　في مطلق الغاية مدخلية
بل التروي بعد فرض الغاية　　لولاه لم تكن له نهاية

المعنىٰ:

ولا يكون للروية (النظر والفكر) مدخلية في مطلق الغاية ارادياً كان او غير ارادية بل يمكن ان يقال بان التروّي انما يوجد بعد فرض الغاية لاجل التميز بين الافعال ولو لم يكن التروّي بعده بلا دخل في الغرض لما كان نهاية للتروّي فاذا فرض صدور الفعل مع الغرض عن روية وهي بنفسها ايضاً فعل

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٢٥٧

ذو غرض يتوقف على روية اخرى فيتسلسل الامر.

قال صدر المتألهين: ومنها ان الطبيعة الواحدة تفعل افعالاً مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد الملح وتسود وجه القصار وبيض وجه الثوب (وهؤلاء الافعال اتفاقات صدرت عن الطبيعة والا لكانت لها غاية واحدة مقصودة) (١).

واجاب عنه فقال: ان القوة المحرقة لها غاية واحدة هي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها (احتراق جسم القابل) واما سائر الافاعيل كالعقد والحل والتسويد والتبييض وغيرها فانما هي توابع ضرورية وستعلم اقسام الضروري الذي هو احدىٰ الغايات بالعرض (٢).

وغاية الواحد ايضاً واحدة وغيرها توابع وزائدة
فالبعض منها غاية للمقتضي بالذات والباقي له بالعرض

المعنىٰ:

وتكون غاية فعل الواحد واحدة كالاحتراق بالنسبة الى القوة المحرّقة واما غيرها من الاثار التي تترتب على الاحتراق فهي (من التوابع) خارجة عن حقيقة الغاية وعليه فيكون بعض هذه الاثار كالاحتراق غاية للمقتضي (القوة المحرقة) بالذات واما الباقي منها فتكون غاية للمقتضي بالعرض اي بتبع الغاية الاصلية.

قال صدر المتألهين: ومنها ان الفساد والموت والتشويهات والزوائد ليست مقصودة للطبيعة مع ان لها نظاماً لا يتغير كاضدادها فعلم ان الجميع ـ

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٢٥٤

(٢) الاسفار: ج٢ ص٢٥٨ ـ ٢٥٩

غير مقصودة للطبيعة واجاب عنه فقال: ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول موانع وارادات خارجة عن مجرىٰ الطبيعة... فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة الى غاية ان تبلغ اليها فالموت والفساد والذبول كل ذلك لقصور الطبيعي عن البلوغ الى الغاية المقصودة وهٰهنا سر ليس هذا المشهد موضع بيانه (١).

وليس شرط ما تفيد الغاية بلوغه قهراً الى النهاية
بل للقصور او وجود المانع تنفك غايات عن الطبايع

المعنىٰ:

ولا يكون من شرط ماله الغاية ان يصل الى الغاية (النهاية) بالضرورة بل رب فعل له غاية ولكن لا يصل اليها لاجل قصور في نفس الفعل او لاجل المانع فيصبح الفعل باطلاً وتنفك الغايات عندئذٍ عن الافعال (الطبايع).

فالموت والفساد والذبول ليس على خلاف ما نقول
بل في نظام الكل كل ما سبق فوائد مقصودة على الاحق

المعنىٰ:

فعلى الاساس المتقدم لا يكون النقايص والشرور على خلاف ما قررناه (من وجود الغاية في الافعال) بل كل ما ذكر من النقايص تكون فوائد وغايات مقصودة علىٰ ما هو اللآيق بها في ضوء نظام الكل.

كما قال العلامة الطباطبائي: وما كان منها من قبيل الغايات التي هي شرور وهي على نظام دائمي فهي امور خيرها غالب على شرها فهي غايات بالقصد الثاني والغايات بالقصد الاول هي الخيرات الغالبة اللازمة لهذه الشرور (٢).

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٢٥٤ ـ ٢٥٧ ـ ٢٥٨

(٢) نهاية الحكمة: ص١٦٩

العلة الصورية

ان الصورة محصلة للمادة وتكون فعلية الشيء بواسطة الصورة كما اشتهر: ان شيئية الشيء بصورته لا بمادته قال العلامة الطباطبائي: واما العلة الصورية فهي الصورة بمعنىٰ ما به الشيء هو ما هو بالفعل بالنسبة الى الشيء المركب منها ومن المادة لضرورة ان للمركب توقفاً عليها واما الصورة بالنسبة الى المادة فليست علة صورية لها لعدم كون المادة مركبة منها ومن غيرها مفتقرة اليها في ذاتها بل هي محتاجة اليها في تحصلها الخارج من ذاتها ولذا كانت الصورة شريكة العلة بالنسبة اليها ومحصلة لها (١).

صورة شيء علة صورية لا للهيولاه بل الماهية

المعنىٰ:

ان مابه شيئية الشيء (صورة الشيء) علة صورية بالنسبة الى المركب (الماهية) منها ومن المادة ولا تكون علة للمادة (الهيولى = المادة الاولىٰ التي تكون بالقوة من جميع الجهات الا من جهة كونها بالقوة من كل جهة).

وصورة لما تحل فيه ليست لغيره لدى النبيه

المعنىٰ:

ويكون مابه شيئية الشيء صورة للمادة التي تحل الصورة فيها ولا تكون الصورة الحالة في محل خاص صورة لغير ذلك المحل وهو من المعلوم .

وهي وان راموا لها الحلولا شريكة العلة للهيولى

---

(١) نهاية الحكمة: ص١٧١

المعنىٰ:

والصورة وان قال الفلاسفة: أن لها الحلول في المادة (وعليه يتقدم المادة على الصورة زماناً) ولكن لما كانت المادة محتاجة في تحصلها الخارج عن ذاتها الى الصورة فتكون الصورة شريكة العلة بالنسبة الى المادة (الهيولى) كما قال العلامة الطباطبائي: ان كل فعلية وتحصل تعرض المادة فانما هي بفعلية الصورة لما ان تحصلها بتحصل الصورة وان الصورة شريكة العلة للمادة وان الصورة متقدمة على المادة وجوداًوان كانت المادةمتقدمةعليهازماناً (١).

فالجوهر القدسي فاعل لها وهذه شرط لدىٰ اولى النهى

المعنىٰ:

فالنتيجة هي ان العلة الفاعلية للمادة هو الجوهر القدسي الباري تعالىٰ واما الصورة فهو شرط التحصل بالنسبة الى فعل الفاعل كما قال العلاّمة الطوسي: ان الفاعل في المادةهو المبدأالفياض بواسطةالصورةالمطلقة (٢).

وحيث انه بها الفعلية فهي باطلاقاتها حرية

المعنىٰ:

وبما ان بواسطة الصورة فعلية الشيء المركب، من الجدير ان تطلق عليها علة صورية وصورة الشيء.

---

(١) نهاية الحكمة: ص٩٤

(٢) تجريد الاعتقاد: ص٩٥

فللمفارقات ايضا تعتبر بل قيل للمبدأ صورة الصور

المعنى:

كما ان الصورة تعتبر في الماديات كذلك في المجردات فعليه يكون للمفارقات (الجواهر المجردة) صور بحسبها بل يقال ان في مبدأ المبادي صورة الصور .

كما قال الشيخ الرئيس: واما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنىٰ بالفعل يصلح ان يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنىٰ وقد يقال صورة لكل هيئة وفعل يكون في قابل وحداني او بالتركيب حتى تكون الحركات والاعراض صوراً ويقال صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حنيئذٍ الجواهر العقلية والاعراض صوراً ويقال صورة لما يكمل به المادة وان لم تكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتحرك اليها بالطبع ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ويقال صورة لنوع الشيء ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضاً (١).

وقال الحكيم السبزواري فالصورة تعم الجميع بل قيل ان مبدأ المبادي صورة الصور لان فعلية الوجود فيه تعالىٰ اقوىٰ واتم: ولانه عز اسمه الفعلية الصرفة ومجمع الفعليات (٢).

وباختلاف ماله الفعلية جسمية نوعية علمية

---

(١) الشفاء ص٤٤٧ـ٤٤٨

(٢) غرر الفرائد: ص١٢٩ الهامش

المعنى:

وتبين مما بيناه ان (ماله الفعلية) الصورة تختلف باختلاف الموارد فتكون بالنسبة الى الجسم صورة جسمية (الابعاد الثلاثة) وبالنسبة الى النوع (الانسان) صورة نوعية (الحيوان الناطق) وبالنسبة الى الوجود الذهني صورة حاصلة في الذهن وكذلك في غير هذه الموارد.

تقال للهيئة والشكل كما لغيرها في كلمات الحكماء

المعنى:

وتطلق الصورة للهيئة وهي الحاصلة في المركب من الاجزاء كالهيئة الاجتماعية من افراد الناس وكذلك يصح اطلاق الصورة للشكل في الصناعات كشكل السرير مثلاً فتطلق الصورة عليهما كما تطلق لغيرهما في اصطلاح الحكماء.

العلة المادية

قال العلامة الطوسي: والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب وقال العلاّمة الحلي في شرح هذه الكلمات: فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى والمقوم للحال هو الموضوع والهيولى باعتبار الحال يسمىٰ قابلاً وباعتبار المركب تسمى مادة (١).

كل محل متقوم بما يحل فيه بالهيولى وسما

المعنىٰ:

ان المحل الذي كان قوامه بالحال يسمىٰ بالهيولى.

وحيث انها محل الصورة فهي هيولاها على الضرورة

المعنىٰ:

وبما أن الهيولى محل بالنسبة الى الصورة فتكون الهيولى مادة الصورة بالضرورة وقال العلامة الطباطبائي: وللمادة علية بالنسبة الى النوع المادي المركب منها ومن الصورة لتوقف وجوده عليها توقفاً ضرورياً فهي بما انها جزء للمركب علة له (٢).

وانما تكون للماهية من علل القوام كالصورية

المعنىٰ:

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٩٤

(٢) نهاية الحكمة: ص١٧٠

والمادة انما تكون من علل القوام بالنسبة الى الماهية كالعلة الصورية.

لها القبول عند تدقيق النظر   من حيث ذاتها لمطلق الصور

المعنى:

ويكون حال المادة من حيث الذات هو القبول لمطلق الصور وليس للمادة على النظر الدقيق الآ قابلية للصورة.

بلا اختصاص بالهيولى الاولى   بل هو شأن مطلق الهيولى

المعنى:

والقبول لا يختص بالهيولى الاولى بل يكون شأن مطلق الهيولى هو القبول اعم من الاولى او الثانية،كما قال العلامة الطباطبائي: ان الانواع التي لها كمال بالقوة لا تخلو في جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعلية كمالاتها الاولى والثانية من الصور والاعراض فان كانت حيثيته حيثة القوة من جهة وحيثية الفعلية من جهة كالجسم الذي هو بالفعل من جهة جسمية وبالقوة من جهة الصور والاعراض اللاحقة لجسميته سمي مادة ثانية وان كانت حيثيته حيثية القوة محضاً وهو الذي ينتهي اليه المادة الثانية بالتحليل وهو الذي بالقوة من كل جهة الآ جهة كونه بالقوة من كل جهة سمي هيولى ومادة اولى (١).

وعندهم تنقسم الهيولى   بما له العموم وهي الاولى

المعنى:

وتنقسم الهيولى عند الحكماء بالعام والخاص اما العام فهو بمعنى القابلية العامة للصور مع عدم التناهي كالهيولى الاولى القابلة لمطلق الصور

---

(١) نهاية الحكمة: ص١٧٥

واما الخاص فهو مختص بالفلك

وبالخصوص في هيولى الفلك اذ نوعه منحصر في الفكلي

المعنى:

والهيولى بالخصوص تنحصر في هيولى الفلك لان نوع الفلك ينحصر في الصورة الفكلية فلا يقبل الا صورة واحدة.

وهناك قسم ثالث وهو الهيولى بالعموم مع التناهي وهي على ما يلي.

وغيرها لجملة من الصور مثل العصير هكذا قد اشتهر

المعنى:

والقسم الثالث (غيرها = غير ما تقدم) ماله قابلية لعدة من الصور كما اشتهر مثاله في العصير فان العصير قابل لصورة الخل والدبس وغيرها (ذكر هذا المثال في كتب القوم).

اما الهيولى فمعناه الاعم لها انقسام غير ما مرّ وتمّ

المعنى:

ان للهيولى بالمعنى الاعم تقسيم اخر غير ما مرّ من التقسم بالعام والخاص.

وهذا التقسيم حسب ما ذكره الشيخ في الشفا ص ٤٤٦ على سبعة اقسام:

الاول: القابل الواحد بلا تغير.

فقد تكون بانفرادها بلا تغير اصلاً بما قد فصلا

كاللوح حيث يقبل الكتابه ذاتاً بلا تغيير اصابه

المعنى:

فتلك الهيولى قد تكون واحدة بدون التغير مطلقاً ذاتاً ووصفاً (بما قد فصلا) مثل اللوح فانه قابل بالذات لان يكتب فيه ولا يوجب الكتابة تغييراً في ذات اللوح.

الثاني: الواحد مع التغير الذاتي وكان التغيير بنحو الزيادة.

وربما يزيد بالتغيير في جوهر الذات بامر جوهري

المعنى:

وقد يكون في الواحد بواسطة التغيير زيادة في الذات وهو التغيير الذاتي (التغير بالامر الجوهري).

وذاك كالمني للحيوان اذ يقتضي شأناً عقيب الشأن

المعنى:

ويكون ذاك القسم مثل المني للحيوان حيث يزيد عليه كمالات جوهرية حتى يبلغ درجة الحيوان وهذا هو معنى اقتضأ المني شأناً بعد شأن.

الثالث: الواحد مع التغير الذاتي نقصاً فقط.

وربما ينقص بالتغيير كالخشب المنحوت للسرير

المعنى:

وقد يكون الواحد مع التغيير بنحو النقصان كالخشب القابل للسرير فانه ينقص بالنحت.

الرابع: الواحد مع التغيير الوصفي بالزيادة.

وقد تكون بزيادة الصفة   وذاك مثل الشمعة المكيفة

المعنىٰ:

والتغيير قد يكون بالوصف زيادتاً كالشمعة المكيّفة ـ بكيفّية خاصّة حيث يتغير العنصر فيها بالصنع.

الخامس: الواحد مع التغيير الوصفي نقصاً.

وربما ينقص امر عرضي   وذاك كالاسود عند الابيض

المعنىٰ:

وقد يكون التغيير بالنسبة الى الصفة (امر عرضي) نقصاً مثل الاسود القابل للبياض حيث يفقد منه صفة السواد.

السادس: القابل المتعدد بلا تغير.

وقد تكون لا بالانفراد   وذاك كالاحاد للاعداد

المعنىٰ:

والقابل قد يكون متعدداً بدون التغير كالاحاد القابل لصور الاعداد العالية منها.

اذ بانضمامها بلا تغيير   كان لها مراتب الكثير

المعنىٰ:

لان من انضمام الاحاد بلا تغيير في ذاتها وصفاتها، يتحصل مراتب

كثيرة مثل مراتب العشرات والمئاة والآلاف.

السابع: القابل المتعدد مع التغيير في الحالة والخاصية.

وما مع التغيير في الشؤن فذاك كالاجزاء للمعجون

المعنى:

وما يكون من المتعدد مع التغيير في الشؤن (الحالات) فهو كالاجزاء القابل للصورة المعجونية.

الاحكام المشتركة بين العلل الاربع

وهيهنا احكام عامة تشمل العلل الاربع باجمعها من الفاعلية والصورية والمادية والغائية قال صدر المتألهين: وهي (الاحكام) امور ستة احدها كونها بالذات وبالعرض ... وثانيها القرب والبعد... وثالثها الخصوص والعموم. ورابعها الكلي والجزئي... وخامسها البسيط والمركب وسادسها القوة والفعل.... (١) وذكر العلامة الطوسي قسماً سابعاً: وهو الاشتراك والاختصاص.

لمطلق العلة احكام كما قد فصلت في كلمات الحكماء

المعنى:

يكون لجميع العلل الاربع احكام مشتركة بينها كما قرروا في محلها.

---

(١) الاسفار: ج٢ ص١٩١ ـ ١٩٤

جزئية تكون او كلية وماله القوة والفعلية

المعنى:

والعلة باعتبار الاحكام المشتركة تكون جزئية وكلية وتكون ما بالقوة وما بالفعل.

ذاتية او عرضية وما له الخصوص والعموم فاعلما

المعنى:

والعلة ذاتية وعرضية ثم اعرف انها خاصة وعامة.

بسيطة تكون او مركبة في قربها وبعدها مرتبة

المعنى:

وتكون بسيطة ومركبة وفي حالة القرب والبعد تكون قريبة وبعيدة على الترتيب.

ان هذه الاحكام تشمل جميع اقسام العلل الاربع فتكون احكام عامة يشترك الجميع فيها ولكل مثال ذكر في كتب الحكماء (الشفا والتجريد والاسفار) وتركناه احالة بالوضوح ورعاية للاختصار.

بعض الاحكام المتعلقة بالعلة الجسمانية

قال العلامة الطباطبائي: العلل الجسمانية متناهية اثراً وعدةً ومدةً وشدةً لان الانواع الجسمانية متحركة بجواهرها واعراضها فما لها من الطبايع والقوىٰ الفعالة منحلة منقسمة الى ابعاض كل منها محفوف بالعدمين السابق واللاحق محدوداً ذاتاً واثراً (١).

تجدد القوىٰ الطبيعية في وجودها وفصلها غير خفي

المعنىٰ:

ان العلة الجسمانية بما انها ذات مادة يعبّر عنها بالقوىٰ الطبيعية وهي تتجدد في هويتها (وجودها) على اساس الحركة الجوهرية وتتجدد في ايجادها (فعلها) ولاشكال فيه.

فهي بتلك الحالة الموصوفة بالعدمين دائماً محفوفة

المعنىٰ:

فتكون العلة الجسمانية على اساس الاتصاف بالتجدد الدائم محفوفة بالعدمين السابق واللاحق.

ومقتضاه عندنا التناهي في فعلها وذاتها بما هي

المعنىٰ:

ومقتضىٰ الاحتفاف بالعدمين هو كون العلة الجسمانية متناهية ومحدودة

---

(١) نهاية الحكمة: ص١٧١ ـ ١٧٢

في ايجادها وحقيقتها (فعلها وذاتها). قال صدر المتألهين: ان القوىٰ الجسمانية لا تفعل ما تفعل الا بمشاركة الوضع وقال في تعليله: لان المادة وجودها وجود وضعي وكذلك كل ما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود امر ذي وضع (الى ان قال) فما لا وضع لفاعل جسماني بالقياس اليه لم يفعل فيه (١).

وحيث لا وضع فلا تأثير في مفارق لها تأمل تعرف

المعنىٰ:

وبما انه لا يكون للمفارق (المجرد) وضع مادي فلا تأثير من العلة الجسمانية في المعلول المجرد وهذا امر يعرف بادنىٰ تأمل.

والامر سار بالهيولى المبهمة وهكذا في الصورة المقومة

المعنىٰ:

والحكم (عدم التأثير) يشمل الهيولي والصورة.

كما قال صدر المتألهين: ان القوىٰ الجسمانية يمتنع ان يكون لها تأثير في وجود المجردات ولا في صفاتها لان القرب والبعد ما لا خير له ولا وضع ممتنع واذا ثبت هذا ثبت ان القوة الجسمانية لا تأثير لها في وجود الهيولي والصورة المقومة فلا يكون لها تأثير في وجود شيء من الاجسام (٢).

---

(١) الاسفار: ج٢ ص٣٧٧

(٢) الاسفار: ج٢ ص٣٧٨_٣٧٩

الاحكام المشتركة بين العلة والمعلول

ان للعلة والمعلول احكام تتعلق بكليهما وهي اربعة:

الاول: الاشتراك في الوجود فاذا وجدت العلة التامة وجد المعلول بالضرورة كما قال المحقق اللاهيجي: فمنها (من الاحكام) امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلّة التامة ولما كان العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكون التأثير والايجاد الذي هو الاصل في العلّية منه عبر المصنف عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرايط التأثير وللاشارة الى ذلك صرح بكون الفاعل مبدأ للتأثير فقال والفاعل مبدأ للتأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول والاّ لزم اما خلاف الفرض واما ترجيح احد المتساويين بلا مرجح (١).

ان تمت العلة فالمعلول   بلا تخلف له الحصول

المعنى:

اذا وجدت العلة التامة فيكون المعلول حاصلاً ولا يمكن التخلف.

وفي سواها ليس في التخلف   خلف بلا منع ولا تكلف

المعنى:

واما في غير العلة التامة فلا مانع من التخلف ولا اشكال فيه.

وليس يبقى بعدها معلول   الاّ المعدّ فالبقاء معقول

---

(١) الشوارق: ص٢٠٥

المعنى:

وبقاء المعلول بدون العلة غير معقول الآ اذا كان الفاعل هو المعد لا العلّة.

الثاني: الوحدة السنخية كما قال المحقق اللاهيجي: ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحداً من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والمهية ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط و آلة وقابل فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء وخلافاً للتمكلمين واليه اشار بقوله ومع وحدته يتحد المعلول سواء كان الفاعل موجباً او مختاراً (١).

والأحدي الذات ليس يقتضي تكثراً بالذات بل بالعرض

المعنى:

والعلة الواحدة ذاتاً لا تقتضي التكثر مطلقاً (بالذات وبالعرض).

وهذا امر ثابت بالوجدان وبالبرهان كما قال العلامة الطباطبائي: ان المبدأ الذي يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العلة الذي هو نفس ذات العلة فالعلة هي نفس الوجود الذي يصدر عنه وجود المعلول وان قطع النظر عن كل شيء ومن الواجب ان يكون بين المعلول وعلته سنخية ذاتية هي المخصصة لصدوره عنها والآ كان كل شيء علة لكل شيء وكل شيء معلولاً لكل شيء فلو صدر عن العلة الواحدة التي ليس لها في ذاتها الآ جهة واحدة معاليل كثيرة بما هي كثيرة متباينة لا ترجع الى جهة واحدة تقررت في ذات

---

(١) الشوارق: ص٢٠٦

العلة جهات كثيرة متباينة متدافعة وقد فرضت بسيطة ذات جهة واحدة هذا خلف فالواحد لا يصدر عنه الاّ الواحد وهو المطلوب (١).

اذ ذاته حيثية العلية فلم يجز تعدد الحيثية

المعنى:

لان ذات العلة هو حيثية العلية فلا يجوز تعدد الحيثية مع وحدة الذات.

لذاك لا يصدر الا الواحد عن واحد والعقل نعم الشاهد

المعنى:

وعلى الاساس المتقدم لا يصدر عن الواحد الا الواحد بشهادة العقل والوجدان. هذا بالنسبة الى العلة.

كذلك المعلول بالذات فلا يقبل علتين عند العقلاء
فان معلولية المعلول حيثة الذات بلا حلول

المعنى:

والامر في المعلول كذلك فان المعلول الواحد بالذات لا يصدر الاّ عن علة واحدة ولا يقبل العلتين مثلاً لان معلولية المعلول حيثية ذات المعلول بلا عروض وحلول فلا يمكن تعدد الحيثية مع وحدة الذات.

ولا وجوبان لواحد لما فيه من الخلف على ما علما

---

(١) نهاية الحكمة: ص١٤٧

المعنى:

ولا يمكن الوجوبان من ناحية العلتين لمعلول واحد لان المفروض هو المعلول الواحد ذو ذات واحدة ووجود واحد فاذا فرض وجوبان يلزم جودان لذات واحدة وهو خلف ومحال قطعاً.

فغير معقول صدور الواحد عن غير واحد بقول واحد

المعنى:

فتحصل ان صدور الواحد من الكثير غير معقول بلا خلاف.

الثالث: التضايف كما قال المحقق اللاهيجي: ومنها ان بينهما مقابلة التضايف فان كلا منهما انما تعقل بالقياس الى الاخر فيكون تعقلاً، هما معاً على ما هو المراد من التضايف (١).

ثم من المسلم المقبول تضايف العلة والمعلول

المعنى:

وبعد الفراغ عن اثبات السنخية يقال ان التقابل بين العلة والمعلول هو التضايف وهذا من المسلمات الفلسفية.

ولا ينافي عدم العلّية في المتضايفين بالكلية

المعنى:

والتضايف في المقام لا ينافي عدم وجود العلية في سائر المتضايفات

---

(١) الشوارق: ص٢١٥

كالابوة والبنوة وغيره من الموارد التي ليست فيها العلية لان العلة والمعلول احد مصاديق التضايف وله مصاديق أُخر والنسبة تكون اعماً مطلقاً بين العلة والمعلول وبين التضايف.

الرابع: استحالة الدور والتسلسل بينهما كما قال المحقق اللاهيجي: ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل والمعلولات الى ما لانهاية له بان يكون الشيء معلولاً للاخر وهو لاخر وهكذا ولا ينتهي الى علة غير معلولة على ما قال ولا يتراقى معروضهما اي معروضاً للعلية والمعلولية وهما العلة والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية وهذا الترتيب والتراقي يقال له التسلسل فالعلة والمعلول مشتركان في استحالة الدور والتسلسل (١).

اما الدور (تقدم الشيء على نفسه) فهو ضروري الاستحالة.

والدور باطل ويكفي في الوسط علية الشيء لنفسه فقط

المعنى:

ان في بطلان الدور يكفي في البين، لزوم الشيء علة لنفسه ولا حاجة الى دليل اخر.

وقد يشكل بان علية الشيء لنفسه غير محال لان العلة الغائية هي علة لنفسها وهو مغالطة او مخالطة.

وليس للغاية من علّية لنفسها كي تبطل الكلّية
وجودها العلمي علة وما في العين معلول بقول الحكماء

المعنى:

ولا يكون للعلة الغائية علية لنفسها حتى تبطل الكلية لقولنا (كون الشيء

---

(١) الشوارق: ص٢١٥ ـ ٢١٦

علة لنفسها محال) لان في المسئلة (العلة الغائية) يكون تصور الغاية (وجودها العلمي) علة وتحقق الغاية (وجودها العيني الخارجي) معلولاً فعليه لايلزم علية الشيء لنفسه في الغاية وتوافق عليه الحكماء.

واما التسلسل (ترتب العلة والمعلول الى غير النهاية) فهو ايضاً محال والبرهان في الباب متوفر.

والقول في استحالة التسلسل مفصل فنكتفي بالمجمل
وليس في ادلة الاصحاب اجمل مما قاله الفارابي

المعنى:

ذكر الفلاسفة في مسئلة استحالة التسلسل براهيناً كثيرة مفصلة لا مجال لذكرها واجمل البراهين واحسنها ما ذكره الفارابي، قال صدرالمتألهين في هذه المسئلة: التاسع البرهان الاسد الاخضر للفارابي وهو انه اذا كان ما من واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لا الى نهاية الآ وهو كالواحد في انه ليس يوجد الآ ويوجد اخر وراؤه من قبل كانت الاحاد اللامتناهية باسرها يصدق عليها انها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل فاذن بداهة العقل قاضية بانه من اين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده (١).

ومقتضاه ان كل السلسلة في الحكم كالواحد لا علة له

المعنى:

ويكون مقتضى عدم التناهي ان كل احاد السلسلة في الحكم (لا يوجد

---

(١) الاسفار: ج٢ ص١٦٦

الآ ويوجد اخر قبله) كالواحد الذي يوجد بلا علة وهو محال.

اذ كل ما بالغير موقوف على ما هو بالذات بحكم العقلاء

المعنىٰ:

وذلك لقاعدة عقلية مسلمة عند الحكماء: بان كل ما بالغير ينتهي الى ما بالذات، فكل واحد من الافراد (السلسلة) بحسب الحقيقة يتوقف وجوده الى ما هو بالذات (الواجب بالذات).

فينتهي الكل على هذا النمط حتماً الى ما هو علة فقط

المعنىٰ:

فعليه ينتهي وجود الكل الى ما هو علة وليس بمعلول وهو الواجب.

ولا مجال للتوهم بان الشيء البسيط يمكن أن يكون فاعلاً وقابلاً (علة ومعلولاً) كما قال صدر المتألهين: فصل في ان البسيط هل يجوز ان يكون قابلاً وفاعلاً؟ المشهورمن الحكماء امتناعه مطلقاً في شيء واحد من حيث هو واحد (الى ان قال) والتحقيق ان القبول ان كان بمعنىٰ الانفعال والتأثر فالشيء لا يتاثر عن نفسه وكذا اذا كان المقبول صفة كمالية للقابل فالشيء لا يستكمل بنفسه واما اذا كان بمجرد الاتصاف بصفة غير كمالية تكون مرتبتها بعد تمام مرتبة الذات الموصوفة فيجوز كون الشيء مقتضياً لما يلزم ذاته ولا ينفك عنه كلوازم الماهيات سيما البسيطة ففي الجميع ما عنها وما فيها معنى واحد اي جهة الفاعلية (وجهة) القابلية فيها (١).

---

(١) الاسفار: ج٢ ص١٧٦

ومطلق القبول لا ينافي حقيقة الفعل لدى الانصاف

المعنى:

والانصاف ان مطلق القبول للشيء (القابل) حتى بنحو الاتصاف بصفة غير كمالية لا ينافي نفس الفعل (الفعلية) للشيء (الفاعل).

بل التنافي بين الانفعال والفعل لا غير بلا اشكال

المعنى:

ولكن التنافي قائم بين صفتي الانفعال والفعل (بين القابل المتأثر وبين الفاعل) في الشيء البسيط فقط ولا اشكال فيه.

مباحث الجواهر والاعراض

تعريف الجوهر واقسامه

قال الفلاسفة في تعريف الجوهر: ان الجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع مستغن عنها كما قال الحكيم السبزواري:

الجوهر المهية المحصلة   اذا غدت في العين لا موضوع له

وقالوا في محاولة التقسيم ان الجوهر ينقسم الى خمسة اقسام كما قال صدر المتألهين: الاقسام الاولية للجوهر على مذهب القوم خمسة لانه اما ان يكون في محل او لا يكون فيه والكائن في المحل هو الصورة المادية وغير الكائن فيه اما ان يكون محلاً لشيء يتقوم به او لا يكون والاول هو الهيولى والثاني لا يخلو امّا ان يكون مركباً من الهيولى والصورة وهو الجسم او لا يكون وحينئذٍ لا يخلو امّا ان يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس او لا يكون وهو العقل (١).

ما كان موجوداً ولا يفتقر   عيناً الى الموضوع فهو جوهر

المعنى:

الشيء الموجود في الخارج اذا لم يكن في الموضوع فهو الجوهر.

ثم المحل ان يكن له الغنى   عما هو الحال فموضوع هنا

المعنى:

فالمراد من الموضوع هو المحل الذي حلّ فيه الجوهر وكان مستغنياً عن

---

(١) الاسفار: ج٤ ص٢٣٤

الحال.

فهذا الحال هو الصورة ويكون قسماً من الجوهر وذاك المحل هو الهيولى وهي قسم اخر.

قال صدر المتألهين من خواص الجوهر: انه لا ضد له وهذا ان عنى بالمتضادين ما يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف،وقال من توابع هذه الخاصية: نفي الاشتداد والتضعف عنه اذ الاشتداد والتضعف، انما يكون فيما يقبل التضاد لان معناهما الحركة واجزأ الحركة غير مجتمعة في محل واحد وبقاء الموضوع شرط في تمام الحركة (١).

فـلا لـه ضـد ولا اشـتـداد في جوهر الـذات كـمـا افـادوا

المعنى:

ولا يكون للجوهر في مرحلة الماهية ضد ولا شدة وضعف كما قالوا بانه لا تناقض ولا تضاد ولا تشكيك في مرتبة الماهية وقال صدر المتألهين: ان الاشتداد سواء كان في الهيئة الكيفية او في الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا في مهيته (٢).

ولا ينافي القول بالتشكيك في وجوده عند الحكيم الفلسفي

المعنى:

على ما قلنا لا ينافي عدم التشكيك في الماهية مع وجود التشكيك في الوجود وذلك لتعدد الموضوع.

---

(١) الاسفار: ج٤ ص٢٧١

(٢) الاسفار: ج٤ ص٢٧٦

بل صّح عندنا وقوع الحركة   في جوهر الطبيعة المشتركة

المعنى:

بل الصحيح هو تحقق الحركة (الشدة والضعف) في جوهر الاجناس العالية (الطبيعة المشتركة) كما ذكر في بحث الحركة الجوهرية.

وانه جنس مقوّم لما   يكون تحته وليس لازماً

المعنى:

ومن اوصاف الجوهر هو ان الجوهر جنس عال بالنسبة الى المقولات الاخر العرضية ولا يكون لازماً للمقولات الاخر.

فيكون تعريف المقولات بالجوهر تعريفاً بالحد لا تعريفاً بالوصف اللازم خلافاً لما افاد العلامة الطوسي: بان الجوهر ليس جنساً لما تحته بل هو عارض لما تحته(١). كما قال العلاّمة الطباطبائي: الجوهر جنس لما يصدق عليه من الماهيات النوعية مقوم لها مأخوذ في حدودها لان كون الماهيات العرضية مفتقرة في وجودها الخارجي الى موضوع مستغن عنها يستلزم وجود ماهية في ذاتها موضوعة لها مستغنية عنها والاّ ذهبت سلسلة الافتقار الى غير النهاية (٢).

فمنه عقلي ومنه نفسي   جسم وجزءاه بغير لبس

المعنى:

فمن الجوهر هو العقل (العقلي) ومنه النفس (النفسي) ومنه الجسم ومنه

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٠١

(٢) نهاية الحكمة: ص٨٣

الهيولى ومنه الصورة (جزءان للجسم) وهذا امر واضح لاخفاء فيه.

والعقل ذاك الجوهر المجرد ذاتاً وفعلاً وبه يحدد

المعنى:

واما العقل فهو جوهر مجرد بالذات بالفعل فلا يكون له علاقة بالجسم ويعرف العقل بهذا الحد (الجوهر المجرد).

والنفس كالعقل هو المفارق في الذات دون الفعل وهو فارق

المعنى:

واما النفس فهو ايضاً جوهر مفارق من المادة ذاتاً ولكن لها علاقة بالجسم بوجه فعلاً وهذا هو الفرق بينهما.

والحال والمحل قد تقدما والجسم بالجزئين قد تقوما

المعنى:

واما الحال (الصورة) والمحل (الهيولى) فقد تقدم ذكرهما انفاً واما الجسم فهو كما قال به ارسطو مركب عن الجزئين الصورة والمادة.

قال صدر المتألهين: العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه(١). وقال غير واحد من الاصحاب: ان العرض ماهية قائمة بالغير بمعنى انها اذا وجدت في الخارج وجدت في موضوع مستغن عنها وكونها في نفسها (باعتبار استقلالها في العقل) عين كونها في موضوعها (باعتبار احتياجها الى المحل خارجاً).

---

(١) الاسفار: ج٤ ص ٢٣٥

العرض الموجود في الموضوع والتابع الناعت للمتبوع

المعنى:

ان العرض يكون موجوداً في الموضوع خارجاً وهو التابع الوصفي (الموجود بالتبع) بالنسبة الى الموضوع (المتبوع) كاللّون مثلاً.

وهو من العروض والحلول فليس جنساً هو للمقولي

المعنى:

ومن المعلوم ان العرض يكون من باب العروض في الموضوع والحلول في المحل ولا يكون العرض جنساً لمنسوب اليه المقولة (المقولي) كما قال العلامة الحلّي: اتفق العقلاء على ان العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنساً لماتحته بل هو عارض (١).

اذ العروض لازم الوجود فليس للذاتي للموجود

المعنى:

لان العروض وصف لازم للوجود ولا يكون من الذاتيات للموجود.

فما هو الحال هي المقولة وهي من الطبايع المحمولة

المعنى:

فعلى هذا ما يكون حالاً وعارضاً يصبح مقولة على مسلك الفلاسفة

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٠١

وهي تكون من الطبايع المحمولة التي تقع محمولاً على الموضوع.

اما المقولات فتلك تسع كم وكيف جدة ووضع
متى واين فعل انفعال ثم اضافة كذا يقال

المعنى:

ان عدة المقولات عند جمهور المشائيين عشرة كاملة، الجوهر والاعراض التسع وذكر امثلتها في الشعر (زيد طويل، ازرق، ابن مالك) (في داره، بالامس، كان يتكي) (بيده سيف، لواه فالتوى) (فهذه عشر مقولات سوى) وتكون الامثلة على الترتيب، الجوهر والكم والكيف والاضافة والاين والمتى والوضع والجدة والفعل والانفعال ويطلق المقولة على العشر ويطلق مفهوم العرض على التسع ويطلق الهيئة النسبية على السبع الاخير وقال شيخ الاشراق ان المقولات خمس:الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة وجعل النسبة جنساً للمقولات النسبية شاملة لها.ويرد عليه بان النسبة لا تصلح ان تقع مقولة لعدم استقلالها كما قال في الاسفار: اعلم ان النسبة ليست امراً مستقل المهية يمكن تعقلها من حيث هي هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه(الى ان قال)فلا يمكن اخذها طبيعة محمولة على جزئيات لها (١).

وليست النسبة في النسبية جنساً لها فانها حرفية
ولم تكن ماهية مقولة ما لم تكن طبيعة محمولة

المعنى:

ولا تكون النسبة في الاعراض النسبية جنساً لهذه الاعراض لان النسبة معنى حرفي لا تتحقق مجرداً عن المنتسبين ولا تكون قابلة للحمل وما لم يكن الشيء قابلاً للحمل على الموضوع (طبيعة محمولة) لا يسمى بالماهية

(١) الاسفار: ج٤ ص٥

المقولة واما الحركة فهي ايضاً لا تكون صالحة للمقولية كما قال صدر المتألهين: ان الحركة هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا مهية له الاّ الكون المذكور (الى ان قال) فالحركة ليست بجنس فضلاً عن ان تكون مقولة (١).

وعند بعضهم تعد الحركة ايضاً من الطبايع المشتركة

وعندنا نحو من الوجود خارجة ذاتاً عن الحدود

المعنى:

وسمّيت الحركة عند الاشراقي من الاجناس العالية والمقولات (الطبايع المشتركة) والتحقيق ان الحركة نحو من انحاء الوجود وتكون خارجة ذاتاً عن الماهية والحدود



---

(١) الاسفار: ج٤ ص٤

تعريف الكم

قال الشيخ الرئيس ره: فالكمية بالجملة حدها هي التي يمكن ان يوجد فيها شيء منها يصح ان يكون واحداً عاداً ويكون ذلك لذاته سواءكانت الصحة وجودية او فرضية (١). وقال صدر المتألهين: فالاولى ما فعله الشيخان فعرفاه بانه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عاداً فهذا صحيح لا يختلف في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لان الواحد استعمل فيه وهو مساوق للوجود غني عن التعريف وكذلك العدد غني عنه (٢).

الكم ما له قبول القسمة بالذات لا بالغير فاحفظ رسمه
وقيل ما يمكن ذاتاً ان يعد بواحد وهو له احسن حد

المعنى:

قد اشتهر في تعريف الكم بانه عرض يقبل القسمة بالذات ولا يخفى ان هذا تعريف بالرسم (لانه تعريف بالاخص) وقيل والقائل هو الفارابي والشيخ الرئيس بان الكم ما يمكن ان يعد بواحد ذاتاً وقالوا ان هذا التعريف احسن تعريف للكم ويكون تعريف بالحد.

---

(١) الشفاء: ص٣٤٨

(٢) الاسفار: ج٤ ص١٠

اقسام الكم

قال صدر المتألهين: ان اقسام الكم المتصل اربعة: الخط والسطح والجسم والزمان.. واما الكم المنفصل فهو العدد اما كميته فلكونه لذاته معدوداً بواحد فيه او ليس فيه واما انه ينفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت الخمسة الى ثلاثة واثنين لم تجد حداً مشتركاً بينهما (١). والحد المشترك كما عرفوا هو ما يكون بداية لجزء ونهاية لاخر.

فمنه ذو حد فكم متصل ومنه ما ليس له فمنفصل

المعنى:

فالكم منه ما هو ذو حد مشترك فهو كم متصل ومنه ما ليس له حد مشترك فهو كم منفصل.

وذو اتصال منه ذو قرار ذاتاً ومنه عادم القرار

المعنى:

واما الكم المتصل فمنه ما هو القارّ الثابت بالذات ومنه ما هو غير القار.

وذو القرار منه كالتعليمي والسطح والخط لدى الحكيم

المعنى:

والكم المتصل القار كالجسم التعليمي وهو القابل للانقسام في جهاته الثلاث (العرض، الطول، والعمق) وكالسطح وهو القابل للانقسام في الجهتين

---

(١) الاسفار: ج٤ ص١٤

(العرض والطول) وكالخطّ وهو القابل للانقسام في جهة واحدة هذا على ما عند الحكماء.

وعادم القرار كالزمان وليس للزمان فيه ثان

المعنى:

والكم المتصل الفاقد للقرار فهو كالزمان الذي هو المنصرم في الوجود ولهذا القسم لا يكون الا مصداق واحد وهو الزمان.

واختصت الكمية المنفصلة بالعدد المفروض ان لا حد له

المعنى:

واما الكم المنفصل فيختص بالعدد والمفروض ان العدد لا يكون له حد مشترك.

نفي التضاد في الكم

قال صدر المتألهين: ان الكم لا ضد له اما المنفصل فلوجوه احدها ان كل عدد يقوم الاكثر منه ويتقوم بالاقل منه والضدان لا يقوم احدهما الاخر ولا يتقوم به…وقال: واما المتصل فليس المقادير الثلاثة بعضها مضاداً للاخر (لوجوه ايضاً) الاول ان كل منها اما قابل للاخر او مقبول له والمقبول لابد وان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده (١).

وليس للعروض والتقويم ضدية فيه على العموم

المعنى:

ولا يكون للعروض كعروض الخط على السطح ولا للتقويم كمقومية الثلاثة للاربعة ضدية في الكم بجميع اقسامه لان الضد لا يعرض ضده ولا يتقوم بضده كما هو المعلوم.قال صدر المتألهين: المساوي ضد المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كيمات، هذه اضافات في كميات لا انها في انفسها ومهياتها كميات (٢).

وما يرى فيه من الضدية فليس في حيثية الكمية

المعنى:

والضدية التي تتواجد في الكم كالصغر والكبر وغيرهما فتلك لا تكون في الكم بحسب الذات بل تكون ضدية في عوارض الكم.قال صدر

---

(١) الاسفار: ج٤ ص١٩

(٢) الاسفار: ج٤ ص٢٠

المتألهين: المتصل ضد المنفصل مع انهما كميتان، هما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب المهية وان اندرج تحته بالوجود فلا يكون من اقسام الكم بالذات بل بالعرض (١).

والتحقيق ان التضاد قائم بين القسمين الرئيسين من الكم وهما المتصل والمنفصل وذلك لانهما ولو كانا فصلين لنوعي الكم ولكن النوعين (وهما الاتصال والانفصال) نفسهما في معرض التضاد ولا فرق في ذلك بين الفصل والنوع ويندرج النوعان تحت الجنس بدون الواسطة ويتحقق التضاد.

والاتصال ضد الانفصال فالنوع كالفصل بلا اشكال

المعنى:

واما الاتصال الذي هو نوع من الكم فهو ضد الانفصال الذي هو نوع اخر من الكم، والنوع كالفصل من هذه الجهة.

ولا ينافي عدم الضّدية في كل نوع احسن الرّوية

المعنى:

ان فرض التضاد بين الاتصال والانفصال لا ينافي عدم التضاد في سائر الانواع وللقاري حسن التفكر والتدبير.

(١) الاسفار: ج٤ ص١٩

نفي الاشتداد في الكم

قال العلامة الحلّي: الكم بانواعه يوصف (بالزيادة والنقصان) وكذا يوصف بالكثرة والقلة ويمتنع اتصافه بالشدة والضعف وبيانه ظاهر فانه لا يعقل ان يكون خطاً اشد من خط اخر في الخطية ولا ثلاثة اشد من ثلاثة اخرى في الثلاثية (١). فلا تنافي بين نفي الاشتداد وثبوت الزيادة.

ونفي الاشتداد لا ينافي ثبوت مثله لدى الانصاف

المعنى:

الانصاف ان نفي الاشتداد في الكم لا ينافي ثبوت الزيادة والكثرة بواسطة اضافة المثل لاحد الطرفين بالقياس الى الاخر.

اثبات تناهي الابعاد في الكم

ذكر الفلاسفة لاثبات التناهي ثلاثة براهين، ١ـ برهان الموازاة، ٢ـ برهان السلّمي، ٣ـ برهان التطبيق. وخير البراهين اوسطها كما قال صدر المتألهين: لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان يخرج امتدادان عن مبدأ واحد كساقي مثلث لا يزال البعد بتزائد الى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهي فيكون غير متناه ايضاً مع كونه محصوراً بين حاصرين هذا خلف وهذا هو المسمى بالبرهان السلّمي (٢).

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٥٥

(٢) الاسفار: ج٤ ص٢٣

وباعتبار ما يسمى سلّما تناهي الابعاد غدا مسلّما

المعنى:

قد اصبح تناهي الابعاد في الكم ثابتاً ومسلماً بواسطة البرهان السلّمي.

وبالموازاة وبالتطبيق وغيرها عند اولي التحقيق

المعنى:

ويمكننا اثبات التناهي بواسطة برهاني الموازاة والتطبيق وغيرها من البراهين الاخر التي حققها أولوا التحقيق في محلها.



الكيف

قال صدر المتألهين: المشهور انه هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنهاوعن حاملهاولايقتضي قسمة ولانسبةفي‌اجزاء حاملها (١).

ما ليس فيه قسمة ونسبة بذاته كيف بغير ريبة

المعنى:

العرض الذي لا يكون له انقسام ولا انتساب ذاتاً فهو بلا ريب من مقولة الكيف.

ولا اعتبار للقرار فيه اذ لا يعم الصوت بل ينفيه

---

(١) الاسفار: ج٤ ص٥٩

المعنى:

والتحقيق خلافاً للمشهور ان قيد القرار والثبات لا يعتبر في الكيف لان هذا القيد لا يشمل الصوت وهو من الكيفيات التي لا قرار لها بل القيد (القارة) ينفي الصوت ويخرجه عن الكيف.

انواعه بحكم الاستقراء اربعة في احسن الاراء

المعنى :

انواع الكيف على الرأى السائد المشهور اربعة بالاستقراء كما قال صدر المتألهين: واما تقسيمه الى انواعه فينحصر بالاستقراء في اقسام اربعة(١) الكيفيات المحسوسة(٢) والنفسانية(٣) والمختصة بالكميات(٤) والاستعدادية والتعويل في الحصر على الاستقراء (١).

فبعضها يختص بالنفوس وبعضها يوصف بالمحسوس

المعنى:

فيكون بعض اقسام الكيف مختصاً بالنفوس ويسمى النفسانية وبعضها يتصف بالامر المحسوس ويسمى بالكيفيات المحسوسة.

وبعضها كيفية مدعوة في الباب بالقوة واللاقوة

المعنى:

وبعض اقسام الكيف يعبر في باب المقولات بالقوة واللاّقوة ويسمى بالكيفيات الاستعدادية.

---

(١) الاسفار: ج٤ ص٦١

ويعضها ما يعرض الكمية   فهذه انواعه الاصلية

المعنىٰ:

وبعض الكيفيات ما يعرض على الكميات فيسمىٰ بالكيف المختص بالكم فهذه الاربعة تكون الانواع الاصلية للكيف.

الكيفيات النفسانية

قال العلامة الحلّي: القسم الثالث من اقسام الكيف الكيفيات النفسانية وتعني بها المختصة بذوات الانفس وهي ضربان اما ان تكون سريعة الزوال وتسمىٰ حالاً لسرعة زوالها وامّا بطيئة الزوال وتسمىٰ ملكة والفرق بينهما ليس بفصول مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالاً ثم صار بعينه ملكة (١).

ما يعرض النفس من الصفات   كيف حقيقي لها بالذات

المعنىٰ:

العرض الذي يعرض للنفس ذاتاً يسمىٰ كيفاً نفسانياً حقيقيا وذكروا للكيفيات النفسانية اقساماً كثيرة من العلم والقدرة والارادة والخلق وغيرها.

اما العلم فيكون بعض اقسامه كيف نفساني كما قال الحكيم السبزواري:

فبعضه كيفية نفسية   فهٰيهنا ابحاثه حديه

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٧١

ولا يخفىٰ ان المراد من العلم الذي هو الكيف يكون علماً حصولياً لا الحضوري كما قال العلاّمة الطباطبائي: المراد به (الكيف) العلم الحصولي الذهني من حيث قيامه بالنفس قيام العرض بموضوعه (١).

اشرفها العلم على المشهور　　وعندنا نحو وجود نوري

المعنىٰ:

ويكون اشرف الكيفيات النفسانية على مذهب المشهور هو العلم ولكن التحقيق خلافاً للمشهور هو ان العلم لم يكن من الكيف بل هو وجود مجرد (نوري) ليس بعرض ولا جوهر (٢).

بل هو مطلق الحضور عندنا　　كان الحضور واجباً او ممكناً

المعنىٰ:

بل العلم على ما هو التحقيق عبارة عن مطلق الحضور اعم من ان يكون الحضور عند الواجب او عند الممكن.

والاختلاف باختلاف الحاضر　　بوحدة الحضور غير ضائر

المعنىٰ:

ولا يضر اختلاف الحاضر (الواجب والممكن) بوحدة الحضور.

وذلك لان علم الحصولي يصل في نهاية المطاف الى الحضوري قال العلامة الطباطبائي: وانقسام العلم الى القسمين قسمة حاصرة فحضور المعلوم

(١) نهاية الحكمة: ص١٠٩.

(٢) نهاية الحكمة: ص٢٣٣ نقلاً عن الاسفار.

للعالم اما بماهيته وهو العلم الحصولي او بوجوده وهو العلم الحضوري هذا ما يؤدي اليه النظر البدوي من انقسام العلم الى الحصولي والحضوري والذي يهدي اليه النظر العميق ان الحصولي منه ايضاً ينتهي الى علم حضوري بيان ذلك ان الصورة العلمية كيفما فرضت مجردة عن المادة عارية من القوة وذلك لوضوح انها بما انها معلومة فعلية لا قوة فيها لشيء البتة فلو فرض اي تغير فيها كانت الصورة الجديدة مباينة للصورة المعلومة سابقاً ولو كانت الصورة العلمية مادية لم تأب التغير (١).

هذا كله على ما هو التحقيق بان العلم بجميع اقسامه حضوري ولا يكون من الكيف اصلاً واما على مبنى المشهور فينقسم العلم الى تقسيمات على ما يلي:

منها تقسيمه الى الحصولي والحضوري

قال الحكيم السبزواري:

فأول صورة شيء حاصلة ... للشيء والثاني حضور الشيء له

فالعلم الحصولي هو صورة المعلوم والعلم الحضوري هو عين المعلوم(٢).

فان يكن معنى من المعاني ... فهو حصولي لدى الاعيان

وان تكن ذات لنفس ذاتها ... فهو حضوري لدى اولوا النهى

المعنى:

فاذا كان العلم صورة حاصلة من المعلوم (معنى من المعاني) فهو علم حصولي عند الفلاسفة الكبار واما اذا كان العلم ذاتاً لنفس معلومة (لذاتها)

(١) نهاية الحكمة: ص٢١١

(٢) غرر الفرائد: ص١٤٢

والمراد منه علم الانسان بنفسها فاذن يكون العلم هو النفس والمعلوم ايضاً هو النفس فيصبح العلم عين المعلوم وهو الحضوري عندهم.

ونسب الى المشائين بانهم ينحصرون العلم الحضوري في علم كل عالم بذاته وهو غير متجه بل الحضوري يعم علم العلة بالمعلول وغيره.

كذلك المعلول عند العلة يدعي حضورياً لدى الاجلّة

المعنى:

كما ان علم الشخص بذاته حضوري كذلك علم العلة بالمعلول حضوري عند الاشراقيين.

اذ كونه حيثية الربط فقط وليس في الحضور اقوى منه قط

المعنى:

لان حيثية المعلول حيثية الربط فقط فهو بهذا المعنى حاضر عند العلة ولا يكون في باب الحضور اقوىٰ من حضور المعلول الى العلة اصلاً،كما قال العلاّمة الطباطبائي في اثبات ذلك الامر: لان وجود المعلول وجود رابط بالنسبة الى وجود علته قائم به غير مستقل عنه بوجه فهو اعني المعلول حاضر بتمام وجوده لعلته غير محجوب عنها فهو بنفس وجوده معلوم لها علماً حضورياً (١).

(١) نهاية الحكمة: ص٢٣٠

ومنها تقسيمه الى الفعلي والانفعالي

فالعلم الفعلي ما يسبب الفعل (المعلول) في الخارج كعلم المهندس بكيفية البناء الموجب للبناء في الخارج والعلم الانفعالي هو العلم الحاصل من الاشياء الخارجية في الذهن بتغير مّا في النفس وما هو غيرهما فليس منهما قال العلامّة الحلي : العلم منه ما هو فعلي وهو المحصل للاشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالىٰ بمخلوقاته وكما اذا تصورنا نقشا لم نستفد صورته من الخارج ثم اوجدنا في الخارج ما يطابقه (كما في المهندس) ومنه انفعالي وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء والارض واشباههما ومنه ما ليس احدهما كعلم واجب الوجود تعالىٰ بذاته (١).

وحيث كان علة للفعل   يسمىٰ في اصطلاحهم بالفعلي
كالعلم في الفاعل بالعناية   فانه يفيد تلك الغاية

المعنىٰ:

وبما انه فرض كون العلم علة وسبباً للفعل يسمىٰ في الاصطلاح بالفعلي كالعلم في الفاعل بالعناية فان العلم في هذا الفاعل يفيد ايجاد الفعل (تلك الغاية).

والانفعالي هو العلم بما   ليس بمعلول له اذ وسما

المعنىٰ:

واما العلم الانفعالي فهو العلم بما ليس معلول له ولذلك سمي بالانفعال.

وما عداهما بلا اشكال   ليس بفعلي ولا انفعالي

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٧٥

المعنى:

والعلم الذي يكون غير هذين النحوين ليس بهما بلا شبهة

كـعـلـم كـل عـالـم بـذاتـه وكل ما في النفس من صفـاتـه

المعنى:

مثل علم العالم بالنسبة الى ذاته وصفاته النفسانية التي لا تغيب عنها.

ومنهاتقسيمه الى الواجب والممكن

قال العلّامة الطباطبائي: من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول تعالى بذاته الذي هو عين ذاته بلا ماهية ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو علم جميع ما عداه وينقسم الى ما هو جوهر كعلوم الجواهر العقلية بذواتها والى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها بالذهن عندهم (١).

ومـنـه واجب كـعـلـم الـواجـب ومـنـه مـمـكـن وغـيـر واجـب

المعنى:

ومن العلم ما هو الواجب كعلم واجب الوجود ومنه ما هو الممكن وهو غير علم الواجب كعلم الانسان.

فـمـنـه جـوهـر كـعـلـم الـعـقـل بـذاتـه فـهـو وجـود عـقـلـي
كذا مـن الـجوهر علم الـنـفـس بـذاتـهـا فـهـو وجـود نـفـسـي

(١) نهاية الحكمة: ص٢٣٣

المعنى:

فمن العلم الممكن ما هو جوهر مجرد عقليّ كعلم العقل بالنسبة الى ذاته ويكون هذا العلم وجوداً عقلياً ومن الجوهر ما هو جوهر مجرد نفسي كعلم النفس بالنسبة الى ذاتها فيكون هذا العلم وجوداً نفسيا.

ومنه ما يدعي لديهم بالعرض   وهو خلاف الحق حتى بالعرض

المعنى:

ومن العلم الممكن ما يسمىٰ عند المشهور بالعلم العرضي بمعنى القيام والحلول في الذهن وهو خلاف الحق كما حقق في محله (بحث اتحاد العاقل والمعقول) ان النفس متحدة مع العلم ولا معنىٰ لحلول العلم بالنفس اصلاً فلا مجال لاطلاق العرض بالعلم حتى على سبيل العرض والمجاز لعدم وجود العلاقة في البين.

ومنها تقسيمه بالعلم التفصيلي والاجمالي

قال الحكيم السبزواري: فالاول هو العلم بالاشياء المتعددة بصور متمايزة منفصلاً بعضها عن بعض، والثاني ان يعلم تلك الاشياء بصورة واحدة لم ينفصل بعضها عن بعض (١). وهذا هو معنىٰ العلم الاجمالي ولا يكون العلم الاجمالي علماً بالقوة.

(١) غرر الفرائد: ص١٤٣

وليس للموصوف بالاجمالي للعلم بالقوة من مجال
بل هو بالفعل بنحو الوحدة والجمع مقتضي الوجود وحده

المعنى:

ولا يكون للعلم الموصوف بالاجمالي مجال للعلم بالقوة (ليس العلم الاجمالي علم بالقوة) بل العلم الاجمالي يكون العلم بالفعل التام بنحو البسيط كما قال المحقق الاشتياني: بانه الوجود البسيط التام الشديد العقلاني (١)، ومقتضاه الجمع القرآني في قبال التفصيل الفرقاني ويكون الجمع (الكشف الجمعي) مقتضى العلم البسيط(الوجود وحده).

والعقل مهما زيد في بساطته زيد على التحقيق في احاطته

المعنى:

وكلما زيد في بساطة العلم (العقل) زيد في احاطته على معلومه قطعاً.

(١) تعليقة المنظومة: ص٤٨٠

من الكيفيات النفسانية القدرة

قال صدر المتألهين: انها حالة نفسانية للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه اذا لم يشأ وضد ذلك العجز (١).

وعدت القدرة من صفاتها وليس لازماً لحد ذاتها
بل ربما تكون نفسانية وربما تكون جسمانية

المعنى:

ان القدرة تعد من صفات النفس ولا تكون القدرة لازماً لحد ذات النفس حتى لا يتخلف عنها بل القدرة قد تكون قدرة نفسانية على اساس اتصاف النفس بها بمعنى تمكن النفس من الفعل والترك بواسطة المشية وعدم المشية وقد تكون القدرة جسمانية فتتعلق بالاعضاء والبدن ولا تكون من صفات النفس.

وعليه فالقدرة صفة تعم النفس والبدن ولا تكون لازماً للنفس والا فلا تنفك عنها اصلاً.

فقوة النفس على افعالها كيفية تعد من احوالها

المعنى:

فتكون قدرة النفس بالنسبة الى افعالها كيفية نفسانية التي تعد من احوال النفس (حالة نفسانية).

وليس من صفاتها قوى البدن الاّ بالانطواء في وجه حسن

---

(١) الاسفار: ج٤ ص١١١ــ١١٢

المعنىٰ:

ولا يكون من صفات النفس قدرة اعضاء البدن (قوىٰ البدن) كالقدرة على الحركة السريعة والبطيئة، فان هذه القدرة صفة عارضة للبدن لا للنفس الاّ أن يقال ان قدرة البدن منطوية في قدرة النفس بمعنىٰ كونها مسخرة بمشية النفس.

وهذا هو الانطواء بوجه حسن فعليه تكون قدرة البدن ايضاً من الكيفيات النفسانية لا بانها صفة البدن بل بمعنىٰ كونها تحت تسيطر النفس

وما يصح معه الصدور والاّ صدور حدّها المشهور

المعنىٰ:

ويكون حد القدرة على المشهور هو صحة الصدور وعدم الصدور على اساس المشية.قال صدر المتألهين: وكل منهما (الصدور واللاصدور) قد يتخلف بالقياس الى بعض الافعال دون بعض اذ ليس معنىٰ القادر مطلقاً ان يصح منه صدور كل ما يشاء والاّ لم يصح اطلاق القادر على غير الباري جل اسمه (الى ان قال) وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية متساوٍ نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه (١).

وليس في الواجب من امكان فلا يعم قدرة الرحمٰن

المعنىٰ:

ومن المعلوم انه ليس في واجب الوجود من القدرة التي تكون في

(١) الاسفار: ج٤ ص١١٢

الحيوان بمعنى صفة الامكانية فاذن لا تعم القدرة التي هي من الكيفيات النفسانية (لا يعم حد المشهور) قدرة القادر الواجب كما قال صدر المتألهين: واما القدرة التي هي عين المشية التي هي عين العلم بوجه الخير والنظام الاتم فهي خارجة عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته ليست من الكيفيات النفسانية (١).

بل كونه بحيث ان شأ فعل وهو كذا لذاته عزّ وجلّ

المعنى:

لا يكون حدّ المشهور شاملاً لقدرة الواجب بل التحقيق هو كون حدّ القدرة(كونه) للواجب بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو (حد القدرة) يكون كذا (ان شأ فعل) مختصاً لذات الباري عز اسمه لان القدرة من صفاته الذاتية.

ومن الكيفيات النفسانية الارادة

قال صدر المتألهين: وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية ويشبه ان يكون معناها واضحاً عند الفعل (العقل خ) غير متلبس بغيرها.(الى ان قال) وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال الاختيارية التي للحيوان خمسة: التصور واعتقاد النفع او دفع التضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة (٢).

---

(١) الاسفار: ج٤ ص١١٢

(٢) الاسفار: ج٤ ص١١٣ـ١١٤

وعـــدت الارادة الـــمـرجـحـــة كـيـفـيـة بـعـد اعـتـقـاد الـمـصـلـحـة

المعنىٰ:

ومن الكيفيات النفسانية تعد الارادة التي ترجح الفعل بعد التصديق بالفائدة (اعتقاد المصلحة) وهذا المعنى يختص في ارادة الحيوان.

او انـهـا نـوع من الـعـلـم كـمــا في المبدأ الاعلىٰ بقول الحكماء

المعنىٰ:

او تكون الارادة نوع من العلم ولا تكون صفة اخرىٰ كما هو كذلك في المبدأ الاعلىٰ تعالىٰ وتقدس على اساس قول الحكماء.كما قال صدر المتألهين: وامّا ارادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل (١).

والـحـق انـهـا عـلـى الـعـمـوم تـغـاير الـصـفـات فـي الـمـفـهـوم

المعنىٰ:

والتحقيق ان الارادة على العموم في الممكن كانت او في الواجب ذاتية كانت او افعالية تختلف مع الصفات الاخر من العلم والقدرة وغيرهما بحسب المفهوم كما هو واضح.

مـفـهـومـهـا الـحـب عـلـى الاطـلاق ولا يـنـافـي وحـدة الـمـصـداق

المعنىٰ:

ويكون مفهوم الارادة هو الحب مطلقاً في الواجب كان او في الممكن

(١) الاسفار: ج٤ ص١١٤

ولا ينافي ذلك (تغاير المفهومي) وحدة الارادة مع الصفات الاخر مصداقاً كوحدة الارادة مع العلم مصداقاً في الباري.

والعقل في التعبير عنها قد قضىٰ بالشوق تارة واخرىٰ بالرضا

المعنىٰ:

واما يحكم العقل قد يعبر عنها بالشوق (في الممكن) وقد يعبر بالرضا (في الواجب) على ما قال به الحكماء.

والحب فينا صفة نفسانية وفيه عين ذاته القدسية

المعنىٰ:

وعلى ما قلنا ان مفهوم الارادة هو الحب يكون الحب في الممكن صفة نفسانية وفي الواجب يكون صفة ذاتية (عين ذاته القدسية).

ومن الكيفيات النفسانية الخلق

قال صدر المتألهين: الخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بالسهولة من غير تقدم روية (١).

والخلق مبدأ لما يراد من غير صعوبة على رأي قمن

المعنىٰ:

ان الخلق على الرأي السائد هو المبدأ العامل للافعال الارادية الحسنة ويكون ذلك بدون صعوبة فالخلق يعمل بدون التروي.

---

(١) الاسفار: ج٤ ص١١٤

فمبدأ الخير فضيلة وما يستلزم الشرّ رذيلة سما

المعنى:

فيكون مبدأ الخير مسمىٰ بالفضيلة، ومبدأ الشر (مستلزم الشر) يسمىٰ بالرّذيلة.

قال صدر المتألهين: واعلم ان رؤس الفضائل النفسانية والاخلاق الانسانية التي هي مبادي الاعمال الحسنة ثلاثة: الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة بالمعنىٰ الاول التي افراطها افضل ولكل واحد من هذه الثلاث طرفان، هما رذيلتان.

اما الشجاعة: فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان الطرفان رذيلتان.

واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الفجور والخمود وهذان الطرفان رذيلتان.

وامّا الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان. وقال: وبالجملة ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق مطلقاً وما يصدر منه وافراطه ايضاً فضيلة كما مرّ والحكمة العملية التي جعلت احدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المبائن لسائر الاخلاق وافراطه كتفريطه رذيلة فظهر الفرق بين البابين واذا عرفت ذلك فمجموع الاخلاق الثلاثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة ومقابله الجور في اي جانب كان من الاطراف وهي المعبر عنها بالصراط المستقيم (١).

---

(١) الاسفار: ج٤ ص١١٥ـ١١٦

والاصل في الفضائل المهمة شجاعة وعفة وحكمة
ومجمع الكل هي العدالة يحوز الانسان بها كماله

المعنى:

ان اصول الفضائل الخلقية ثلاثة (الشجاعة والعفة والحكمة) والجامع بينها هي العدلة التي بها يصبح الانسان حائزاً لكماله النفسي.

وهذه المنزلة الرفيعة اخص مما هي في الشريعة

المعنى:

وتكون العدالة الاخلاقية (منزلة الرفيعة) اخصاً من العدالة الشرعية.

وذلك لان العدالة في شرع الاسلام كما قال به الفقهاء: عبارة عن الملكة التي تعصم من ارتكاب المعاصي الكبيرة غالباً فالعدالة بهذا المعنى مجرد الاجتناب عن المعاصي ولا يشترط فيها اكتساب الفضيلة فتكون اعماً واما العدالة في المقام فيشترط فيها مضافاً الى الاجتناب عن المعاصي الوصول الى الدرجة الرفيعة التي هي منزلة عباد الله المخلصين.

وهذه مراتب الاوساط بنسبة التفريط والافراط
وكل حد وسط في البين فضيلة بين رذيلتين

المعنى:

وتكون هذه العدالة عبارة عن الحد الوسط بالنسبة الى التفريط والافراط فيكون كل حد وسط في البين فضيلة وكل واحد من طرفي التفريط والافراط رذيلة على ما يلي:

فالخلق بين الجبن والتهور شجاعة عظيمة في الخطر
وهكذا بين الخمود والشره صيانة وعفة مشتهره

المعنى:

فيكون الخلق الواقع بين طرفي الجبن والتهور في مظان الخطر هي الشجاعة ويكون الخلق الواقع بين طرفي الخمودية والشرارة عند الهواء النفسانية هي العفة.

وما هي الحكمة والنباهة يقابل الحدّة والبلاهة

المعنى:

والخلق الواقع بين طرفي الحدة والبلاهة في مقام التدبير والتفكير هي الحكمة والانتباه.

وفي قبال الجور من كل طرف عدالة لها نهاية الشرف

المعنى:

وتكون العدالة خط الاستواء في قبال كل انحراف من طرفي الافراط والتفريط، وتكون لها نهاية العزة والشرافة.

وهي كما ذكرنا، هيئة اجتماع الاصول الاخلاقية وتقابل الجور والانحراف في اي جانب كان من الاطراف وهذه هي نهاية المطاف في فلك العز والشرف وفقنا الله بها

الكيفيات المحسوسة

قال صدر المتألهين: فالكيفية المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات... وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان تنفعل فهي وان كانت داخلة في القسم الاول لاجل السببين المذكورين (انفعال الحواس والمنع من الامتزاج بالغير) لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها امتنعت عن اسم جنسها واقتصر على مجرد الانفعال (١).

ما كان محسوساً كما يقال   اما انفعالي او انفعال

المعنى:

ما يقال من الكيف المحسوس في اصطلاح الفلاسفة يكون على قسمين الاول الكيف الانفعالي والثاني الكيف الانفعال.

واشتركا في الانفعال مطلقاً   وفي الرسوخ والثبات افترقا

المعنى:

وكان القسمان مشتركين في مطلق الانفعال لوجود انفعال الحواس في كل واحد منهما وتفترقان في الرسوخ والثبات فان الرسوخ يتواجد في الاول كحلاوة العسل وحرارة النار ولا يتواجد في الثاني كحمرة الخجل وصفرة الوجل.

فسمي الاول باسم الجنس   حيث خلا عن شبه ولبس

---

(١) الاسفار: ج٤ ص٦٥

المعنى:

فالاول بما انه راسخ في المحل (الحلاوة في العسل) وخالي عن المشابهة والالتباس بالانفعال يسمىٰ باسم الجنس.

وباعتبار سرعة الزوال يدعي الاخير باسم الانفعال

المعنى:

والثاني (الاخير) بما انه سريع الزوال (الحمرة عن الخجل) يسمى بالانفعال، كما قال المحقق اللاهيجي: لانها (الانفعالات) لسرعة زوالها شديد الشبه بان ينفعل فسميت بها تميزاً لها عن الراسخة وتنبيهاً على تلك المشابهة (١).

والنقص في اللفظ دليل النقص في معناه من حيث الرسوخ فاعرف

المعنى:

ويكون النقص (عدم الياء) في اللفظ (الانفعال) دليل النقص في معناه وهو عدم الرسوخ فتأمل تعرف.

كما قال الحكيم السبزواري: حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء تنبيهاً على قصور فيه وهو عدم ثباته (٢).

وقيل ليس ما وراء الشكل كيف ورة بامتناع الحمل

---

(١) الشوارق: ص٣٩٤

(٢) غرر الفرائد: ص١٤٠

المعنى:

قد يقال ان الكيف هو الشكل ويرد هذا القول بامتناع حمل محمول الكيف على الشكل فعليه يكون الكيف غير الشكل.

قال العلاّمة الحلّي: ذهب قوم من القدماء الى ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا:الاجسام تنتهي في التحليل الى اجزاء صغار تقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية (الى ان قال) والمحققون ابطلوا هذه المقالة بان الاشكال والالوان(الكيف) مختلفة في المحمولات فيحمل على أحدهما بالايجاب ما يحمل على الاخر بالسلب فيلزم تغايرهما بالضرورة وبيانه ان الاشكال ملموسة وغير متضادة والالوان(الكيف) متضادة غير ملموسة وايضاً الاشكال مبصرة والحرارة والبرورة ليستا كذلك (١).

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٥٩

المبصرات

قال العلاّمة الحلّي: من الكيفيات المحسوسة المبصرات وقد نبّه بقوله اوائل المبصرات على ان من المبصرات ما يتناوله الحس البصري اولاً وبالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء (١).

فمنه ما يكون كيفاً مبصراً　　كاللّون والنور على ما اشتهرا

المعنى:

فمن الكيفيات ما يكون كيفاً مبصراً كاللّون والنّور على ما هو المشهور.

واللّون ثابت وليس النّور　　شرط الثّبوت بل به الظهور

المعنى:

اما اللّون فله ثبوت في نفس الامر وليس من شرط ثبوت اللّون هو النّور بل يكون بواسطة النّور ظهور اللّون.

قال العلاّمة الحلّي: ذهب ابو علي سينا الى ان الضوء (النور) شرط وجود اللون فالاجسام الملونة حال الظلمة يعدم عنها الوانها لانا لا نراها في الظلمة... وهو خطأ جداً لانا نقول انما لم تحصل الرؤية لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه (٢).

والنور في المشهور كيف زائد　　وكونه جسماً خيال فاسد

المعنى:

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٦٥

(٢) تجريد الاعتقاد: ص١٦٦

واما النور فيكون على المشهور كيف زائد على اللّون وتوهم كونه جوهراً جسمانياً خيال باطل.

كما قال العلاّمة الطوسي: ولو كان الثاني(النور) جسماً لحصل ضد المحسوس(القيام بنفسه مستغنياً عن الموضوع)بل هو عرض قائم بالمحل (١).

المسموعات

قال العلاّمة الطوسي : ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع او القلع (٢).

ومنه ما يكون مسموعاً كما في الصوت بالتحقيق لا توهما
يحدث من تموج الهواء لقرع او قلع بلا مراء

المعنى:

ومن الكيف المحسوس ما يكون مسموعاً كما يتحقق في الصوت قطعاً ويتواجد الصوت اثراً لتموج الهواء بواسطة القرع والقلع ولا ريب فيه.

لا شك في وجوده التدريجي وليس عين القرع والتموج

المعنى:

والتحقيق انه لا شبهة في وجود الصوت خارجاً بواسطة الامواج تدريجاً ولا يكون الصوت نفس القرع والقلع والتموج.

قال العلاّمة الحلّي: وذهب اخرون الى انه (الصوت) عبارة عن التموج

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٦٦ـ١٦٧

(٢) تجريد الاعتقاد: ص١٦٨

الحاصل في الهواء من القلع او القرع واخرون قالوا انه القلع او القرع وهذان المذهبان باطلان وسبب غلطهم اخذ سبب الشيء مكانه فانّ الصوت معلول للتموج المعلول للقرع او القلع وليس هو احدها لانها تدرك بحس البصر بخلاف الصوت (١).

وقد يكون الصوت ذا كيفية   توجب ميزه عن البقية
وهي له كالفصل دون الكيف   سمّي باعتبارها بالحرف

المعنى:

والصوت قد يتكيف بكيفية تلفظية توجب تلك الكيفية تميز الصوت المتكيف عن بقية الاصوات وهي تكون فصلاً للصوت ولا تكون كيفاً له وباعتبار تحقق الفصل سمي الصوت بالحرف.

كما قال العلّامة الحلّي: يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع يسمىٰ الصوت باعتبار تلك الكيفية حروفاً (٢).

ينتظم الكلام منها ثم لا   كلام غيره بحكم العقلاء

المعنى:

فيتشكل وينتظم الكلام من الكيفية المتقدمة (ترتب الحروف التهجي) ولا يكون وراء هذا الكلام اللفظي كلاماً آخر نفسياً.

كما قال الاشاعرة:

أن الكلام لفي الفؤاد وانما   جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

ولا اصل للكلام النفسي عند العقلاء كما حقق في محله.

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٦٨

(٢) تجريد الاعتقاد: ص١٦٩

الملموسات

قال العلاّمة الطوسي: فمنها اوائل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها فالحرارة جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس وهما متضادتان وتطلق الحرارة على معان أُخر مخالفة للكيفية في الحقيقية (احدها الكيفية المحسوسة) والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل (١).

ومـنـه مـلـمـوس لـه انـــواع　　وقد جرىٰ في بعضها النزاع

المعنىٰ:

ومن الكيفيات المحسوسة هو الكيف الملموس وله أنواع كثيرة بعضها محل الوفاق كالحرارة والبرودة وبعضها محل النزاع كاللّطافة والكثافة وغيرها.

والقول في تحقيق هذي المسئلة　　مفصل في الكتب المفصلة
اصولها حرارة محسوسة　　برودة رطوبة يبوسة
ثقل وخفة وما عداها　　كان الى الاصول منتهاها

المعنىٰ:

البحث عن جزئيات مسئلة الملموسات مفصل ذكر في الكتب الفلسفية

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٦٠ـ١٦١

المطولة واما اصول الكيفيات الملموسة فهي ستة أنواع من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقالة والخفة واما ما عدا هذه الستة فيكون مرجعها في نهاية المطاف الى هذه الاصول.

ولازم الحرارة التفريق والجمع والتصعيد والترقيق

المعنى:

ويكون لازم الحرارة امور مختلفة من الافتراق والاجتماع والتصاعد والرقة. كما قال صدر المتألهين: فالخاصية الاوّلية للحرارة هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثاراً مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير ذلك (١).

وقيل ان لازم الرطوبة الوصل والفصل بلا صعوبة
وقيل بل سهولة التشكل والكل جيّد لدى التأمل

المعنى:

قد يقال في تعريف الرطوبة انها مستلزمة للوصل والفصل بلا مشقة وقد يقال لا هكذا بل الرّطوبة هي سهولة التشكل، والتحقيق ان كلا القولين جيد عند التأمل بالوجه والقول الاول من الرازي والثاني من الشيخ.

كما قال صدر المتألهين نقلاً عن الشيخ بانه قال: فالمعتبر في الرّطوبة سهولة القبول للشكل وتركه. وقال نقلاً عن الامام الرازي بانه قال: المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال (٢).

---

(١) الاسفار: ج٤ ص٦٨

(٢) الاسفار: ج٤ ص٧٣

ومقتضئ الميل الى حد الوسط بالطبع ثقل ليس نفس الميل قط

المعنىٰ:

الثقل هو الذي يقتضي الميل (سبب القريب للحركة) الى المركز بالطبع ولا يكون الثقل هو نفس الميل قطعاً.

كماقال العلاّمة الطوسي: والثقل كيفيةتقتضي حركةالجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم(الى ان قال) والميل طبعي وقسري ونفساني (١).

والميل طبعي بغير لبس ومنه قسري ومنه نفسي

المعنىٰ:

ويكون الميل طبعي بلا اشكال كهبوط الحجر الى الاسفل ومن الميل ما يكون قسري كرمي الحجر الى الاعلىٰ ومن الميل ما هو نفساني كميل الحيوان الى الحركة حال اندفاعه الارادي.

وحيث كان مبدأ للحركة يسري الى الطبايع المشككة

المعنىٰ:

وبما ان الميل هو السبب القريب للحركة يسري ويؤثر في الطبايع المتحركة المشككة قوة وضعفاً.

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٦١ـ١٦٢

المطعومات

قال العلّامة الطوسي: ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها (١).

ومنه ما يوصف بالمطعوم   يعرف من بسائط الطعوم

المعنى:

ومن الكيف هو الذي يتصف بالمطعوم ويتشخص في الطعوم البسيطة واما غيرها فهو المركب من البسائط.

تسعة انواع لها معلومة   حرافة ملاحة دسومة
مرارة حلارة حموضة   تفاهة عفوصة قبوضة

المعنى:

ان انواع الطعوم البسيطة على ما هو المشهور والمعروف تسعة، الحرافة واخواتها.

قال العلّامة الحلّي: وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلاث كيفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العدد اعني ثلاث كيفيات لا مثلها في الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فان الحار ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٧٠.

الحلاوة وفي المعتدل التفاهة (١).

فالحارّ والبارد والمعتدل　　لكل واحد لديهم عمل
وما هو القابل والمنفعل　　لطيف او كثيف او معتدل
ثلاثة تعمل في ثلاثة　　تنتج تسعة لها الوراثة

المعنى:

ويكون لكل واحد من الحار والبارد والمعتدل لدي الفلاسفة تفاعل وعمل والذي يكون قابلاً ومنفعلاً بالنسبة الى عمل الكيفيات الثلاثة المتقدمة هو ايضاً ثلاث كيفيات من اللّطافة والكثافة والاعتدال والثلاثة (الحار والبارد والمعتدل) تعمل في الثلاثة (الكثيف واللّطيف والمعتدل) فتصبح النتيجة تسعة التي تكون حاصلة ووراثة من ضرب الثلاث في الثلاث.

المشمومات

قال العلاّمة الحلّي: من انواع الكيفيات المحسوسة والروائح المدركة بحاسة الشم ولم يوضع لانواعها اسماً مختصة بها كما وضعوا لغيرها من الاعراض بل ميزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ورائحة منتنة او من حيث اضافتها الى المحل كرائحة المسك (٢).

ومنه مشموم هي الروائح　　ليس لكل نوع اسم صالح

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٧١

(٢) تجريد الاعتقاد: ص١٧١

وانـمـا أنـواعــهـا مــبـيـنــة بـانـهـا طـيـبـة او مـنـتـنـة

المعنى:

ومن الكيف المحسوس هو كيف المشموم كالروائح ولا يكون لكل نوع من أنواع كيف المشموم اسم صالح ومعين ويتبين أنواعها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة عند موافقة الطبع ويقال رائحة منتنة عند مخالفة الطبع.

الكيفيات الاستعدادية

قال العلاّمة الحلّي: وهي (الاستعدادية) ما يرجح به القابل في احد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض اعني الوجود والعدم الى ان ينتهي اليهما فذلك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الفعل فهو القوة وان كان نحو الانفعال فهو اللاقوة (١).

قـوة الانـفـعـال والـمـقـاومـة كـيـف والاسـتـعـداد وصـف وسـمـة

المعنى:

يكون قوة القبول (الانفعال) واللاّقبول(المقاومة) ـ كيف يتصف ويتسم بالاستعدادي.

(١) تجريد الاعتقاد: ص١٧١

لا مطلق القوة بل كمالها تقوي لاحدى الحالتين حالها

المعنى:

ولا يكون من الكيف الاستعدادي مطلق القوة بايّ نحو كان بل المراد منها القوة الكاملة التي حالها ترجيح احد الجانبين (الصحة والمرض مثلاً).

وليس ايضاً قوة الايجاد داخلة في الكيف الاستعدادي

المعنى:

ولا يكون من الكيف الاستعدادي القوة الفاعلة ايضاً.

كما قال صدر المتألهين: فثبت مما بينا بالبرهان ان لا (يكون) قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلاً بل انما القوة والاستعداد للانفعال ولصيرورة الشيء قابلاً لشيء بعد أن لم يكن (١).

واللّين منه لا من اللمسية ولا من المختص بالكمية

المعنى:

ويكون وصف اللّين من الكيف الاستعدادي ولا يكون من الكيف الملموس ولا من الكيف المختص بالكم لانهما مما يدرك بالحس واللّين استعداد طبيعي لا يدرك بالحس.

قال صدر المتألهين: والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك بالحس فضلاً عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية (٢).

---

(١) الاسفار: ج٤ ص١٠٦

(٢) الاسفار: ج٤ ص٨٤

وهـو وجودي لـدى العـصـابـة   كما على التحقيق في الصلابـة

المعنى:

واللّين امر وجودي عند جمع من الفلاسفة كما يكون الامر كذلك (الوجودي) قطعاً في الصلابة.

كما قال صدر المتألهين بعد التعريف: فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما اذن كيفيتان وجوديتان (١).

الكيفيات المختصة بالكميات

قال صدر المتألهين: الاول في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كيفية تعرض اولاً للكمية وبواسطتها للجسم (٢).

ما اختص بالكم من الكيفيـة   بالذات من عوارض الكميـة
ويعرض الجسم بتلك الواسطه   وهو لهذا النوع خير ضابطه

المعنى:

الكيف الذي يختص بالكم يكون من عوارض الكم اولاً وبالذات ويعرض على الجسم ثانياً وبالعرض (بواسطة الكم) والعروض بالواسطة هو الضابط الصحيح لهذا النوع من الكيف.

(١) الاسفار: ج٤ ص١٠٨

(٢) الاسفار: ج٤ ص ١٦٢

قال صدر المتألهين: الثاني في اقسامه وهي اربعة في المشهور الاول الشكل وهو ما احاط به حد او حدود احاطة تامة، والزاوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان عند النقطة او ما احاط به سطح او سطوح ينتهي بنقطة او يتلاقى عند نقطة احاطة غير تامة، الثاني ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة والاستدارة، والثالث هو المسمئ عندهم بالخلقة وهي ما يحصل من اجتماع اللون والشكل والرابع الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية والفردية والتربيع والتجذير والتكعيب (١).

والمستدير ثابت محقق كالمستقيم عنه لا يفترق
وليس ما بينهما ضدية بل متخالفان في النوعية

المعنى:

والوصف المستدير وكذا المستقيم كيف ثابت يختص بالكم ولا يفترق عنه ولا يكون بين المستدير والمستقيم تضاد بل هما متخالفان في النوع.

وذلك لعدم التعاقب في الموضوع الواحد ولعدم غاية الخلاف بينهما هذا هو احد الاقسام في الباب وهو ما لا يكون بشكل ولا زاوية.

والشكل ما احاطت الحدود به وهو مشكل لدينا فانتبه
بل هو نفس هيئة المقدار كيف له بهذا الاعتبار

المعنى:

ويكون الشكل على المشهور عبارة عن المحاط بالحدود والتحقيق انه بما يكون محاطاً يصبح مشكّلاً بحسب الواقع بل الشكل هي الهيئة الحاصلة

(١) الاسفار: ج٤ ص١٦٣

للكم وهو بهذا الاعتبار يختص بالكم كالتثليث بالنسبة الى المثلث

ومنتهىٰ الحدين عند الملتقى زاوية وهي على ما سبقا

المعنى:

وتكون الزاوية هي منتهى الحدين المتلاقيين عند نقطة ويكون حالها على نهج ما سبق في الشكل آنفاً.

والخلقة الشكل مع اللّون فلا معنى مقولي سوى ما فصّلا
والجمع ما بين المقولتين لا يقتضي مقولة في البين

المعنىٰ:

واما الخلقة فهي عبارة عن الشكل واللون معاً فلا يكون لها معنىٰ مقولي من المقولات سوى ما فصل في الشكل وفي اللون، فالخلقة هي الجمع بين مقولة الكيف المختص بالكم ومقولة الكيف المحسوس ولا يقتضي الجمع بين المقولتين وجود المقولة الثالثة في البين كما هو واضح.

وما يكون من عوارض العدد كالزوج والفرد من الكيف يعد

المعنىٰ:

والكيف الذي يعرض العدد كالزوجية والفردية فهو يكون من الكيف المختص بالكم.

الملك والجدة

قال صدر المتألهين: ومما عد في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط بكله او بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص والتعمم والتختم والتنعل وينقسم الى طبيعي كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه وغير طبيعي كالتسلح والتقمص وقد يعبر عن الملك بمقولة((له)) فمنه طبيعي ككون القوى للنفس ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح فان هذا من مقولة المضاف لا غير (١).

الملك هيئة لما احيط به حاصلة من المحيط فانتبه

ينتقل المحيط بانتقاله به يكون الاين في قباله

المعنى:

ان مقولة الملك عبارة عن الهيئة الحاصلة من احاطة شيء بشيء ومن وصفه انتقال المحيط (القميص) بانتقال المحاط (المتقمص) ويتحقق في ضوء الانتقال مقولة الاين طبعاً.

قال العلاّمة الطوسي: السابع الملك وهو نسبة التملك (٢) والتحقيق خلاف ذلك.

وليس عين نسبة التملك بل حالة نسبية كما حكى

المعنى:

ان الملك (الجدة) لا يكون نفس التملك والا ليصبح من مقولة الاضافة

---

(١) الاسفار: ج٤ ص٢٢٣

(٢) تجريد الاعتقاد: ص٢١٦

بل يكون حالة ذات نسبة على ما قال الفلاسفة.

فمنه كالحيوان في اهابه ومنه كالانسان في ثيابه

المعنىٰ:

فيكون قسم من الملك بالطبيعي كأحاطة اهاب الحيوان له وقسم اخر منه يكون بالغير الطبيعي كالتعمم في احاطة الناقصة والالتحاف في احاطة التامة. والمناط في الملك هو الاحاطة.

والملك ليس فيه جل وعلىٰ مقولة فانه لن يعقلا

المعنىٰ:

ولا يكون في الباري تعالىٰ باعتبار تملكه للعالم مقولة الملك وذلك لان الملك بمعنىٰ الاحاطة لا يعقل في الواجب الذي هو المحيط على كل شيء.

بل هو عين فعله الاطلاقي اضافة توصف بالاشراق

المعنىٰ:

بل الملك للباري هو عين فعله الارادي بلا تقييد وتحديد بشيء سوى ارادته تعالىٰ وتقدس وفعله يتسم بالاضافة الاشراقية التي يكون المضاف اليه فيها عين الاضافة.

كذلك الملك بالاعتبار فانه مضاف اعتباري

المعنىٰ:

ولا يكون من مقولة الملك ملك الاعتباري ايضاً ككون الفرس لزيد فان هذا من مقولة المضاف بحسب الحقيقة.

الوضع

قال العلامة الطوسي: السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين. وقال العلاّمة الحلّي شرحاً لهذه الكلمات: كالقيام فانه يفتقر الى حصول نسبة للاجزاء ونسبة لها الى الامور الخارجية مثل كون رأس القائم من فوق ورجلاه من اسفل ولولا هذه النسبة لكان الانتكاس قياماً والى هذا اشار بقوله باعتبار نسبتين اي باعتبار الاجزاء بعضها الى بعض وباعتبار نسبة الاجزاء الى الامور الخارجية (١).

الوضع هيئة بغير مين تعرض للجسم بنسبتين
ما بين الاجزاء الى جهاتها لا نسبة الاجزاء في ذواتها

المعنى:

لا اشكال في ان الوضع هو الهيئة العارضة للجسم وله نسبتان، احدايهما نسبة الاجزاء بينها وهي عبارة عن النسبة الى جهاتها المختلفة كالموازاة والانحراف ولا يكون المراد منها نسبة الاجزاء بعضها الى بعض بحسب الذات حتى تكون من مقولة المضاف.

كما قال صدر المتألهين وهو (الوضع) كون الجسم بحيث يكون لاجزائه بعضها الى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود وليس هو النسبة وذلك لان النسبة وان كانت واقعة بين اجزائه لكنها من باب الاضافة (٢).

ثم ان للوضع اقسام اربعة: ١ـ بالطبع، ٢ ـ لا بالطبع ، ٣ ـ بالفعل، ٤

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٢١٥ــ٢١٦

(٢) الاسفار: ج٤ ض٢٢٠

ـ بالقوة، قال صدر المتألهين: الوضع قد يكون بالطبع (كاستقرار الشجرة على اصلها) وقد يكون لا بالطبع (كحال ساكن البيت من البيت) وقد يكون بالفعل (كوضع الارض من الفلك) وقد يكون بالقوة (كتوهم قرب دائرة الرحى الى قطبها اذ لا دائرة بالفعل فلا وضع الآ بالتوهم او بالقوة (١).

فمنه بالطبع ولا بالطبع فعلاً وقوة بغير منع

المعنى:

فيكون من الوضع ما هو بالطبع ومنه ما هو لا بالطبع ومنه ما هو بالفعل ومنه ما هو بالقوة وتقدم الامثلة لهذه الاقسام آنفاً.

قال العلامة الحلّي: الوضع يقال على معان بالاشتراك احدها كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار... وثانيها هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض، والثالث (المبحوث عنه = الذي هو من المقولات) (٢).

وليس للنقطة والمقدار وضع مقولي على المختار

المعنى:

والتحقيق انه لا يكون الوضع الذي هو احدى المقولات من الوضع الذي يوجد في النقطة والمقدار قال صدر المتألهين: والوضع مما يقع فيه التضاد والشدة والضعف اما التضاد فكون الانسان رأسه الى السماء ورجله الى الارض مضاد لوضعه اذا صار معكوساً والوضعان معنيان وجوديان متعاقبان

(١) الاسفار: ج٤ ص٢٢٢

(٢) تجريد الاعتقاد: ص٢١٥

على موضوع واحد من غير ان يجتمعا فيه وبينهما غاية الخلاف.
واما الشدة فكالاشد انتصاباً او الاكثر انحناءاً (١).

ويقبل الشدة والضعف كما يجري التضاد فيه عند الحكماء

المعنى:

والوضع كما قال الفلاسفة قابل للشدة والضعف ويكون معرض للتضاد.

المتى

قال صدر المتألهين من جملة ما عدّ من المقولات متى وهو كون الشيء في زمان واحد او في حد منه فان كثير من الاشياء يقع في اطراف الازمنة (٢).

متى لكل كائن في ذاته كون زماني ومن حالاته
متاه عين كونه الزماني لا نسبة الشيء الى الزمان

المعنى:

المتى هو الكون الزماني لكل ما في الكون ذاتاً ولا ينفك منه ويكون المتى للشيء نفس الكون الزماني لذلك الشيء ولا يكون المراد من المتى هو نسبة الشيء الى الزمان (كما قيل في التجريد ص ٢١٤).

وهو يعم الكون في الزمان او في طرف منه على ما قد رأوا

---

(١) الاسفار: ج٤ ص٢٢٣

(٢) الاسفار: ج٤ ص٢١٩

المعنىٰ:

والمتىٰ بالمعنىٰ المتقدم على رأي الفلاسفة يشمل الكون في الزمان والكون في طرف الزمان (الكون التدريجي والكون الآني) قال الحكيم السبزواري: وكون الشيء في الزمان اعم من كونه فيه ومن كونه في حد منه وهو الآن كالوصولات والمماسات وغيرهما من الانيات ولذا يسئل عنها بمتىٰ ثم كونه فيه اعم ايضاً من كونه فيه على وجه الانطباق كما في الحركة القطعية او لا على وجهه كما في الحركة التوسطية (١).

ومنه ما يكون كالقطعية ومنه ايضاً كالتوسطية

المعنىٰ:

ومن المتىٰ ما يكون منطبقاً على الزمان جزءاً فجزءاً كالحركة القطعية ومن المتىٰ ما يكون بسيطاً لا ينطبق كذلك كالحركة التوسطية.

موضوعه طبيعة السيالة من جوهر او عرض او حالة

المعنىٰ:

ويكون موضوع المتى هي الطبيعة المتجددة السيالة من الجوهر والعرض والحالة التي هي الآن (طرف الزمان).

---

(١) غرر الفرائد: ص١٤٣

الاين

قال صدر المتألهين: عرّف الاين بانه هو كون الشيء حاصلاً في مكانه وينبغي ان لا يكون نفس نسبة الشيء الى مكانه والاّ لكان نوعاً من مقولة المضاف. وقال في تقسيمه: وهو (التقسيم) من طريقين احدهما ان من الاين ما هو اول حقيقي ومنه ما هو ثانٍ غير حقيقي فالاول كون الشيء في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز والثاني كما يقال فلان في البيت فان البيت يسعه وغيره فليس جميع البيت مشغولا به وحده... وقال: الطريق الثاني ان الاين منه جنسي وهو الكون في المكان ومنه نوعي وهو الكون في الهواء او الماء او فوق او تحت ومنه شخصي ككون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي (١).

الاين كون خاص في المكان   يعرض للموجود في الاعيان
وليس عينه على الاطلاق   فانه يزول وهو باق

المعنى:

ان الاين هو الكون الخاص المكاني الذي يعرض للكائن خارجاً ولا يكون عين المكان مطلقاً.

وذلك لأن الاين يزول (الكون الخاص) والمكان يبقى وهو شاهد الغيرية.

فمنه نوعي ومنه جنسي   ومنه شخصي بغير لبس

---

(١) الاسفار: ج٤ ص٢١٥-٢١٦

المعنى:

فيكون من الاين ما هو نوعي ومنه ما هو جنسي ومنه ما هو شخصي ولا شبهة فيه. ثم ان للاين احوالاقال صدر المتألهين: فمنها انه يعرض له التضاد فان الكون في المكان الذي عند المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز وهما امران و جوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد وصح تعاقبهما عليه فهما متضادان.

ومنها انه يقبل الاشد والاضعف لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الاين... بل انما يقبل الجسمان الاشد والاضعف بحسب طبيعة نوعية لمكانتها كالفوق او التحت (١).

ويجري الاشتداد في انواعه كذلك التضاد من طباعه

المعنى:

والاشتداد كذا التضاد يجري في الاين بحسب طبيعته النوعية.

(١) الاسفار: ج٤ ص٢١٨

الفعل والانفعال

قال صدر المتألهين في مقولتي الفعل والانفعال: اما الاول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا التأثير التجددي كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد واما الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثيراً غير قار الذات ما دام كونه كذلك مثل التسخن والتسود (١).

الفعل كون الجوهر الجسماني ... مؤثراً آناً عقيب آن
والانفعال حالة التأثر ... آناً فآناً لا قبول الاثر

المعنى:

ان الفعل هو الهيئة الحاصلة في الشيء المؤثر من تأثيره ما دام يؤثر كتسخين المسخن ما دام يسخن وتكون غير قارة والانفعال هو الهيئة الحاصلة في المتأثر ما دام يتأثر (حالة التأثر) كتسخن المتسخن ما دام يتسخن وتكون غير قارة، ويكون معنى مقولة الانفعال هو التأثر المتجدد آناً فآناً (ان ينفعل) لا قبول الاثر الصادق على التأثر الدفعي (الانفعال)،كما قال صدر المتألهين: فالتعبير عنهما بان يفعل دون الفعل وبان ينفعل دون الانفعال لاجل أن الفعل والانفعال قد يقالان للايجاب بلا حركة وللقبول بلا تجدد (٢).

ويتبين مما ذكرنا اولاً ان مقولتي الفعل والانفعال تعرضان على غيرهما من المقولات كالكيف والكم والوضع وغيرها وثانياً ان معروضهما لا يخلو

---

(١) الاسفار: ج٤ ص٢٢٤

(٢) الاسفار: ج٤ ص٢٢٤

عن حركة وتجدد كما قال صدر المتألهين: واعلم أن وجود كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك الى مرتبة فانه بعينه معنئ الحركة ولا ايضاً وجود كل منهما وجود المقولة التي يقع بها التحريك والتحرك كالكيف مثل السواد والكم مثل مقدار الجسم النامي او الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجود الشيء من هذه المقولات ما دام يؤثر أو يتأثر فوجود السواد او السخونة مثلاً من حيث انه سواد من باب مقولة الكيف ووجود كل منهما من حيث كونه تدريجياً يحصل منه تدريجي اخر او يحصل من تدريجي آخر هو من مقولة ان يفعل او أن ينفعل واما نفس سلوكه التدريجي أي خروجه من القوة الى الفعل سواء كان في جانب الفاعل او في جانب المنفعل فهو عين الحركة لا غير فقد ثبت بحد وجودهما في الخارج وعرضيتهما (١).

ويظهر مما ذكرنا ان مقولتي الفعل والانفعال توجدان في الخارج خلافاً لبعض المتكلمين القائل بان وجودهما لا يكون الا ذهنيا كما قال العلّامة الطوسي: الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهناً والا لزم التسلسل (٢). ونذكر شرح التسلسل ودفعه بتقريب سائدٍ هو من العلامة الطباطبائي: واما الاشكال في وجود المقولتين بان تأثير المؤثر يمتنع ان يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على ذات المؤثر والآ افتقر الى تأثير اخر في ذلك التأثير وننقل الكلام اليه فيتسلسل ذاهباً الى غير النهاية وهو محصور بين حاصرين ويجدي نظير الاشكال في زيادة تأثر المتأثر على ذات المتأثر فلو كان قبول الاثر زائداً على ذات القابل احتاج الى قبول آخر وننقل الكلام اليه

---

(١) الاسفار: ج٤ ص٢٢٥

(٢) تجريد الاعتقاد: ص٢١٦

فيتسلسل وهو محصور بين حاصرين فالتأثير والتأثر سواءً كانا دفعيين او تدريجيين وصفان عدميان غير موجودين في الخارج.

فيدفعه انه انما يتم فيما كان الاثر الثبوتي المفروض موجوداً بوجود منحاز يحتاج الى تأثير منحاز جديد يخصه وامّا لو كان ثابتاً بثبوت امر آخر فهو مجعول بعين الجعل المتعلق بمتبوعه والتأثير والتأثر التدريجيان موجودان بعين ايجاد الكيف كالسواد في المسود والمتسود ولا دليل على وجود الشيء اقوىٰ من صدق مفهومه على عين خارجي في قضية خارجية (١).

وليس شيء منهما ذهنياً | بل كان كل منهما عينياً
جعلهما بجعل موضوعهما | بلا تسلسل كما توهما

المعنىٰ:

ولا يكون كل واحد منهما ذهنياً بل يكونان موجودين في الخارج ويكون جعل مقولتي الفعل والانفعال بواسطة جعل معروضهما الذي هو الموضوع لهما من المقولات كالكيف والكم والوضع وغيرها، وهذا امر صحيح بلا اشكال (التسلسل) كما يتوهم.

قال صدر المتألهين: وقد يعرض في هاتين المقولتين التضاد والاشتداد واما التضاد فالتبييض ضد التسويد والتسخين ضد التبريد كما ان البياض ضد السواد والسخونة ضد البرودة واما الاشتداد فان من الاسوداد الذي هو في السلوك الى غاية ما هو اقرب الى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد اخر وكذلك قد يكون بعض التسويد اسرع وصولاً الى الغاية من بعض آخر منهما وهذا الاشتداد والتنقص غير الشدة والنقص اللذين في الكيف كالسواد فانهما ليسا بالقياس الى السواد نفسه بل بالقياس الى الاسوداد الذي هو

(١) نهاية الحكمة: ص١٢٠

عبارة عن الحركة الى السواد فان السلوك الى السواد غير السواد (١).

والاشتداد قيل فيهما يقع وليس بالذات ولكن بالتبع
كذلك التضاد فهو للأثر ومنه ايضاً فيهما قد اشتهر

المعنى:

ويقال ان الاشتداد يقع في مقولتي الفعل والانفعال ولكن لا بالذات بل بواسطة الاشتداد القائم في المعروض وكذلك الامر في التضاد القائم للاثر الحاصل من التأثير والتأثر وعليه من التضاد (ومنه) ايضاً يقع فيهما وهو المشهور.

الاضافة

قال صدر المتألهين بعد كلام طويل حول الاضافة: ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة ومعنى هذا ان يكون النظر لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة ان هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحائط بانه يستقر عليه وللحايط ايضاً نسبة اليه بانه مستقر عليه (٢).

تكرر النسبة في المضاف مقوم له بلا خلاف

المعنى:

مقوم مقولة الاضافة ومحققها هو التكرر في نسبة المضاف ولا اشكال فيه.

والاضافة على قسمين: الحقيقي والمشهوري كما قال الحكيم

(١) الاسفار: ج٤ ص٢٢٤ـ ٢٢٥

(٢) الاسفار: ج٤ ص١٩٢

السبزواري: منه اي من المضاف ما هو الحقيقي وهو نفس الاضافة (الابوة) ومنه ما يشتهر اي مضاف مشهوري وهو ما يعرضه الاضافة (١).

منه حقيقي هي الاضافة فانها بذاتها مضافة
ومنه ما يوصف بالمشهوري كالاب والابن على المشهور

المعنى:

من الاضافة ما هو حقيقي تكون نفس الاضافة كالابوة والبنوة فان الابوة مضافة بالذات وهذه هي المقولة ومن الاضافة ما هو المشهوري كالاب او الابن وهو موضوع المقولة لا نفسها هذا على ما هو المشهور.

قال بعض المتكلمين ان الاضافة تكون من الامور الذهنية كما قال العلامة الطوسي: ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان وثبوته ذهني والا تسلسل (٢). وقال بعض الحكماء ان الاضافة تتحقق في الاعيان كما قال صدر المتألهين: ان المضاف بما هو مضاف بسيط ليس له وجود في الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان يكون لاحقاً باشياء كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها فوجود السماء في ذاتها وجود الجواهر ووجودها بحيث اذا قيس الى الارض عقلت الفوقية وجود الاضافات (٣). والتحقيق هو تحقق الاضافة في الخارج كما عن الحكماء الكبار.

وهو من الحقايق العينية ليس من العوارض الذهنية
لكنه لا بوجود مستقل وكيف وهو بالقياس قد عقل

(١) غرر الفرائد: ص١٤٥

(٢) تجريد الاعتقاد: ص٢٠٠

(٣) الاسفار: ج٤ ص٢٠٤

المعنى:

وتكون الاضافة من الحقائق الخارجية ولا تكون من الامور الذهنية ولكن لا توجد في الخارج مستقلاً وذلك ان الاضافة لا تعقل الا بواسطة المقايسة بين الطرفين.

وذكر الفلاسفة للاضافة خواصاً متعددة منها الانعكاس قال صدر المتألهين: ومما عد من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الاخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل منهما الى صاحبه من حيث كان مضافاً اليه فكما يقال: الاب اب للابن يقال: الابن ابن للاب وهذا الانعكاس انما يجب اذا اضيف كل منهما من حيث هو مضاف الى الاخر (١).

والانعكاس لازم الاضافة ولو بحرف نسبة مضافة

المعنى:

ويكون الانعكاس من لوازم مقولة الاضافة وخواصها،ولو كان ذلك، بواسطة حرف النسبة (حروف الربط مثل ذو، لام، با)

كما قال صدر المتألهين: ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك اذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظم والصغر ومنه ما يحتاج الى ذلك واما ان يساوي حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما ان لا يتساوى كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم (٢).

---

(١) الاسفار: ج٤ ص١٩٧

(٢) الاسفار: ج٤ ص١٩٨

ومنها: التكافؤ في الشؤن والاحوال كما قال صدر المتألهين: فمنها التكافؤفي تلازم الوجود خارجاً وذهناً بالقوة او بالفعل وفي العدم أيضاً (١).

والطرفان المتضايفان في كل شأن متكافئان
في الجنس والنوع وفي الشخصية كذاك في القوة والفعلية
كذلك العموم والخصوص والحكم في اشباهها منصوص

المعنى:

ويكون الطرفان المتضائفان متكافئين في كل شأن وحالة من الجنس والنوع والشخص والقوة والفعل والعموم والخصوص وعليه ان كان احد الطرفين جنساً فيكون الطرف الاخر جنساً وهكذا التقدم والتأخر مثلاً ويكون الحكم بالتكافؤ في هذه الصفات واشباهها كمنصوص العلة.

وقد يشكل بأن التكافؤ منتقض بالتقدم والتأخر في اجزاء الزمان فانهما متضائفان ولكن ليس لهما وحدة في الوجود فان المتقدم ليس بموجود عند وجود المتأخر وكذا العكس كما قال صدر المتألهين: وهذا (التكافؤ) مما يشكل في باب تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وتأخر الاخر عنه فهما متضائفان مع انهما ليسا متكافئين معين (٢). ويجاب عنه بان لاجزاء الزمان وجود متدرج متصل يشمل المتقدم والمتأخر.

والاتصال في الزمان يجدي في السبق واللحوق منه عندي

المعنى:

(١) الاسفار: ج٤ ص١٩٢

(٢) الاسفار: ج٤ ص١٩٣

والتحقيق ان في وحدة الوجود بالنسبة الى اجزاء الزمان يكفي الاتصال وجوداً.

كما قال العلاّمة الطباطبائي: بان معية اجزاء الزمان ليست آنية بان يكون الجزءان موجودين في آن واحد بل معيتهما اتصالهما في الوجود الوحداني التدريجي الذي معيتهما فيه عين التقدم والتأخر فيه (١).

وقد يقال ان مقولة الاضافة تشمل جميع الاشياء حتى الباري تعالىٰ كما قال الحكيم السبزواري: ويعرض المضاف الجميع اي جميع الاشياء فلا شيء خالياً عن اضافة بل اضافات ولا اقل من علية او معلولية ومن مخالفة او مماثلة او مقابلة حتى الاولىٰ تعالىٰ شأنه اذ له صفات اضافية كالخالقية والمبدئية والرازقية وامثالها اي هذه المفاهيم العنوانية والاّ فاضافته تعالىٰ اشراقية نحمده على صفاته ونسبح باسمائه (٢).

وليس للواجب في صفاته مقولة اصلاً لقدس ذاته
بل الاضافيات عنوانية ليست من الاعراض الامكانية

المعنىٰ:

ولا تكون للباري تعالىٰ في صفاته من الخالقية والرازقية وغيرهما مقولة الاضافة التي هما من اعراض الممكنات لقدس ذاته عن الاعراض والاوصاف الامكانية تعالى عن ذلك علواً كبيراً بل الاضافيات فيه تعالى تكون عنوانية بمعنىٰ ان تكون الاضافة بالنظر الى مفاهيم الاوصاف لا بالنظر الى حقائقها ومصاديقها.

---

(١) نهاية الحكمة: ص١١٤

(٢) غرر الفرائد: ص١٤٥

الالٰهيات

اثبات واجب الوجود

قال صدر المتألهين: واعلم ان الطرق الى اللّه كثيرة لانه ذو فضائل وجهات كثيرة ولكل وجهة هو موليها لكن بعضها اوثق واشرف وانور من بعض واسد البراهين واشرفها اليه هو الذي لا يكون الوسط في البرهان غيره بالحقيقة فيكون الطريق الى المقصود هو عين المقصود وهو سبيل الصديقين الذين يستشهدون به تعالى عليه ثم يستشهدون بذاته على صفاته وبصفاته على افعاله واحداً بعد واحد.. وتقريره ان الوجود كما مرّ حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين افرادها لذاتها الاّ بالكمال والنقص والشدة والضعف او بامور زائدة كما في افراد مهية نوعيه وغاية كمالها مالا اتم منه وهو الذي لا يكون متعلقاً بغيره ولا يتصور ما هو اتم منه اذ كل ناقص متعلق بغيره مفتقر الى تمامه وقد تبين فيما سبق ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوة والوجود قبل العدم وبين ايضاً ان تمام الشيء هو الشيء وما يفضل عليه فاذن الوجود امّا مستغن عن غيره واما مفتقر لذاته الى غيره والاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذي لا اتم منه ولا يشوبه عدم ولا نقص والثاني هو ما سواه من افعاله واثاره ولا قوام لما سواه الا به (١).

ما كان موجوداً بذاته بلا　　　حيث هو الواجب جلّ وعلا

---

(١) الاسفار: ج٦ ص١٢ـ١٥

المعنىٰ:

الموجود الذي كان بذاته موجوداً بدون حيثية تقييدية (كما في المهية الامكانية) هو واجب الوجود جل اسمه.

وهو بذاته دليل ذاته   اصدق شاهد على اثباته

المعنىٰ:

والواجب بذاته يدل على ذاته وهذا المعنىٰ (الوجوب) اقوىٰ دليل على اثبات المطلوب

يقضي بهذا كل حدس صائب   لو لم يكن مطابق للواجب

لكان اما هو لامتناعه   وهو خلاف مقتضى طباعه

او هو لافتقاره الى السبب   والفرض فرديته لما وجب

المعنىٰ:

كل نظر صحيح يحكم بان الموجود بذاته دليل على ذاته الواجب ولو لم يكن الموجود بذاته هو واجب الوجود (مطابقاً للواجب).

فلا بدّ أن يكون منطبقاً على احد المفهومين (الامتناع والامكان) على سبيل منع الخلوّ فامّا يكون ذلك الوجود، موجوداً بذاته لاجل امتناعه وهو خلاف مقتضىٰ طبع الموجود (خلف) وامّا يكون ذلك الوجود موجوداً بذاته لاجل افتقاره (الامكان) الى السبب والمفروض انه موجود احد صرف الوجود الذي لا اتم منه لما انه واجب بالذات،كما قال الحكيم السبزواري

تعليلاً للفردية: لان تلك الحقيقة لا ثاني لها حتى تتعلق به وتفتقر اليه بل كلما فرضته ثانياً لها فهو هي لا غيرها (١).

فالنظر الصحيح في الوجوب يفضي الى حقيقة المطلوب

المعنىٰ:

وبما ان الوجود بذاته لا ينطبق على الامتناع والامكان فالنظر الصحيح الدقيق في مفهوم الوجوب ينتهي الى انه بذاته لذاته وهو المطلوب كما قال العلّامة الطوسي: الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب والا فاستلزمه (استلزم الوجوب) (٢).

وقد يقرر البرهان المتقدم بنحو آخر وهو: ان الوجود قد يكون نفسياً وقد يكون تعلقياً ويستحيل تحقق الثاني بدون الاول.

وللوجود تارة نفسية من حيث الاستقلال في الهوية
وتارة حيثية الربط فقط وامتنع الربط و لانفسي قط

المعنىٰ:

ان الوجود على قسمين: ١ـ النفسي، ٢ـ الربطي، وعليه فالوجود تارة يكون نفسياً من حيث انه موجود مستقل في وجوده وذاته.

وتارة اخرىٰ يكون ربطاً فله حيثية الربط والتعلق، والموجود اذن نفس الربط ويمتنع وجود الربط في فرض عدم وجود النفسي في البين.

---

(١) غرر الفرائد: ص١٤٦

(٢) تجريد الاعتقاد: ص٢١٧

لا لـلـزوم الـدور والـتـسـلـسـل بـل للـزوم الـخلـف بـالـتأمـل

المعنىٰ:

لا يكون الامتناع في وجود الربط لاجل لزوم الدور والتسلسل على فرض عدم وجود النفسي كما يقال بل الامتناع انما هو لاجل لزوم الخلف كما يظهر بادنىٰ تأمل.

اذا ما فرضناه من الربطية حيثية الذات فلا علّية

المعنىٰ:

لان المفروض في الوجود من الربط هو ان الربط حيثية الذات فلا يكون الربط حيثية العلّية حتى ينتهي الى الدور والتسلسل.

فيكون الوجود الربطي نفس الربط وعين التعلق وبما انه فرضناه نفس الربط يستدعي وجود النفسي ولا معنىٰ للربط بدون الوجود النفسي فوقه فانه ربط على اساس الربط بالنفسي فاذا فرض عدم وجود النفسي ينتهي الامر الى الخلف.

توحيده تعالىٰ من حيث وجوب الوجود

قال العلّامة الطوسي: ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد والشريك، وقال العلامة الحلي: والدليل على ذلك النقل والعقل اما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالىٰ فانه يدل على وحدته لانه لو كان هناك واجب وجود اخر لتشاركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فامّا أن يتميزا اولا والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة والاول يستلزم التركيب وهو باطل والاّ لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجباً هذا خلف واما النقل فظاهر (١).

(١) تجريدالاعتقاد: ص٢٢٥ـ٢٢٦

ما لم يكن وجود ذات الواجب صرفاً ومحضاً لم يكن بواجب
اذ كل محدود بحد قد غدا مفتقراً والخلف منه قد بدا

المعنىٰ:

ان وجود ذات الباري ما لم يكن وجوداً صرفاً ومحضاً لم يكن بواجب الوجود فيكون واجب الوجود مساوقاً لصرف الوجود لان كل وجود كان محدوداً بحد من الحدود الوجود فهو ناقص ومفتقر والافتقار في فرض الوجوب مستلزم الخلف.

وليس صرف الشيء الآ واحداً اذ لم يكن له بوجه فاقداً
فهو لقدس ذاته وعزته صرف وجوده دليل وحدته

المعنىٰ:

ان صرف الوجود تارة يراد منه الوجود المأخوذ بشرط لا واخرىٰ يراد منه الوجود المطلق اعني المسلوب عنه جميع التقيدات حتى التقييد بالاطلاق. فيكون صرف الوجود هو الوجود الأتم وعليه لا يكون صرف الوجود الآ واحداً لان صرف الوجود لا يكون فاقداً للوجوب بوجه من الوجوه وقلنا ان الواجب صرف الوجود فالباري تعالى لقدس ذاته العزيز عن جميع النقائص يكون صرف وجوده دليلاً على وحدته الحقة.

كما قال العلاّمة الطباطبائي: ان ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لا ماهية له ولا جزء عدمي فيه فهو صرف الوجود وصرف الشيء واحد بالوحدة الحقة التي لا تتثنىٰ ولا تتكرر اذ لا تتحقق كثرة الا بتميز احادها باختصاص كل منها بمعنىٰ لا يوجد في غيره وهو ينافي الصرافة فكل ما فرضت له ثانياً عاد اولاً فالواجب لذاته واحد لذاته كما انه موجود بذاته واجب لذاته وهو

المطلوب (١).

وهنا شبهة ذكرها شيخ الاشراق في المطارحات ثم ذكرها ابن كمونة واشتهرت الشبهة باسمه ملخصها: هو انه لا مانع من ان يكون ماهيتان بسيطتان مجهولتا الكنه متباثنتان بتمام الذات ويكون مفهوم واجب الوجود منتزعاً منهما مقولاً عليهما قولاً عرضياً.

واجيب عنها باجوبة متعددة كما في الاسفار وغيره منها: ان الشبهة مبنية على انتزاع مفهوم واحد من مصاديق كثيرة متباثنة بما هي كثيرة متباثنة وهو محال.

والتحقيق في الجواب هو ان يقال: بان الشبهة تدفع بواسطة تفسير صرف الوجود.

ومنه يستبين دفع ما اشتهر عن ابن كمونة والحق ظهر المعنى:

ومن نفس تحقق صرف الوجود بان صرف الوجود لا يتثنى ولا يتكرر يتبين دفع ما اشتهر (الشبهة) عن ابن كمونة.

(١) نهاية الحكمة: ص٢٤٤

توحيده تعالى من حيث الصانعية

بعد الفراغ عن اثبات التوحيد من ناحية وجوب الوجود يقع الكلام في التوحيد من حيث الصنعة والايجاد.

قال صدر المتألهين: واجب الوجود لا شريك له في الالٰهية وان اله العالم واحد فنقول: لما تبين ان واجب الوجود واحد وكل ما سواه ممكن بذاته ووجوداتها متعلقة به وبه صار واجباً وموجوداً فبوجوب استناد كل الموجودات وارتفاعها اليه يلزم أن يكون وجودات الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود لذاته فالاشياء كلها محدثة عنه ونسبته الى ما سواه نسبة ضوء الشمس (لو كان قائماً بذاته) الى الاجسام المستضيئة منه المظلمة بحسب ذواتها فانه بذاته مضيء وبسببه يضيء كل شيء وانت اذا شاهدت اشراق الشمس على موضع وانارته بنورها ثم حصول نور اخر من ذلك النور حكمت بان النور الثاني من الشمس واسند اليها وكذا الثالث والرابع وهكذا الى اضعف الانوار فعلى هذا المنوال وجودات الاشياء المتفاوتة في القرب والبعد من الواحد الحق فالكل من عند اللّٰه (فقال) طريق اخر اشير اليه في الكتاب الالهي سلكه معلم المشائين ارسطاطا ليس وهو الاستدلال بوحدة العالم على وحدة الاله تقريره انه قد برهن على امتناع وجود عالم آخر غير هذا العالم بجميع اجزائه سواءٌ كانت فيه سموات وارضون واسطقسات موافقة لما في هذا العالم، بالنوع أو لا بان يقال لو فرض عالم اخر لكان شكله الطبيعي هو الكرة والكرتان اذا لم يكن احديهما محيطة بالاخرى لزم الخلاء بينهما والخلاء ممتنع كما مرّ فالقول بوجود عالم اخر مباين لهذا العالم محال ايضاً فهذا هو البيان المجمل لامتناع وجود عالمين (١).

---

(١) الاسفار: ج٦ ص٩٢

وجـوبـه لـذاتـه الـقـدسـيـة   بعين الاسـتـقـلال والـنـفـسـيـة
ومـا سـواه مـمـكـن تـعـلـقـي   ومحض ربط بالوجود المطلق

المعنىٰ:

ويكون وجوب الباري لذاته تعالىٰ وتقدس، بذاته المستقل النفسي، فيصبح الوجوب وجوباً لذاته بذاته ويكون ما سواه ممكناً تعلقياً وربطاً محضاً بالوجود المطلق الذي هو المبدأ الفياض.

فمبدأ الـمـمـكـن واحـد بـلا   توقف على استحالة الخلاء

المعنىٰ:

فيكون مبدأ عالم الكون هو الواحد على اساس ما قلنا بان الممكن هو نفس الربط والتعلق ولا يوجد الربط والتعلق الا ان يكون في البين مبدأ واحد هو واجب الوجود (كلما بالعرض ينتهي الى ما بالذات) ولا حاجة في ذلك الى الاستدلال بلزوم الخلاء كما عن الأرسطو

والـربـط في مرحلـة الـشـهـود   عـين ظـهـور واجـب الـوجـوب
ولا يـعـد فـي قـبـال الـظـاهـر   ظهوره فضلاً عـن الـمـظـاهـر

المعنىٰ:

ويكون الربط (العالم الوجود) في مرحلة الكشف والشهود العرفاني هو نفس ظهور الحق تعالىٰ وتقدس وهذا الظهور لا يعد موجوداً مستقلاً في مقابل الباري (الظاهر المطلق) فضلاً عن المظاهر الموجودة فاذا لم يكن الظهور (وجود الممكنات) الذي هو التجلي والافاضة امراً مستقلاً في قبال الظاهر الحق (الباري) لا يعد المظاهر (ماهية الممكنات) في مقابل الباري

شيئاً بطريق اولىٰ.

له كما عن عين اهل المعرفة　　بينونة مضافة الى الصفة
لا انها بينونة بالعزلة　　كما به نصّ امام الملّة

المعنىٰ:

ويكون على اساس نظر العرفاء للظهور مع الظاهر بينونة المضاف الى الصفة كأضافة العلم الى العالم (علم العالم) فلا تعدد ولا فصل الا باللفظ بواسطة اضافة المضاف (الظهور) الى الصفة (الظاهر) واما بحسب المعنىٰ فيكون المضاف عين الصفة فالعلم عين العالم والظهور عين الظاهر، كما قال الحكيم السبزواري: هو ظاهر بذاته وظهور فبملاحظة ان لا ذات هنا طرء عليه الظهور فهو نفس الظهور واذ هو ظهور قائم بذاته فهو ظاهر كما ان البياض لو كان قائماً بذاته كان ابيض (١). ولا يكون الفصل هنا من الفصل بالانعزال بان يكون المضاف منعزلاً عن المضاف اليه: كما قال امير المؤمنين امام المسلمين على بن ابي طالب عليه الصلاة والسلام بعدم وجود المستقل للصفات في قبال ذات الباري واليك نص البيان، وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه، اراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات والاّ فذاته بذاته مصداق لجميع الصفات الكمالية فيكون كل اولئك موجودة بوجود ذاته الاحدية مع ان مفهوماتها مختلفة.

فالحق موجود على الحقيقة　　لا غيره في هذه الطريقة

المعنىٰ:

فعلى طريقة العرفاء يكون الموجود بحسب الحقيقة هو الحق تعالىٰ فقط

---

(١) غرر الفرائد: ص١٦٠

فلا وجود الاّ للّه تبارك وتعالى.

وفعله وهو تجلي نوره تشأن الظاهر في ظهوره
لا انه تشأن الذات بما يقابل الوجود عند الحكماء

المعنى:

ويكون الفعل (الرزق والخلق والعطاء وغيرها من الصفات الفعلية) من شؤن الظاهر في ظهوره (كل يوم هو في شأن) وللظاهر في الظهور شأن في كل وقت بحسبه ولا موجودية للشأن في قبال الظاهر الذي هو ذو الشأن فعليه يكون الشأن في الباري بمعنى التجلي لا بالمعنى الذي يقابل الوجود (صفة مضافة الى غير الذات) فيكون غير الوجوب (زائد عليه) على اساس مذهب الحكماء.كما قال العلاّمة الطباطبائي: لا ريب ان للواجب بالذات صفات فعلية مضافة الى غيره كالخالق والرازق والمعطي والجواد والغفور والرحيم الى غير ذلك وهي كثيرة جداً يجمعها صفة القيوم.

ولما كانت مضافة الى غيره تعالى كانت متوقفة في تحققها الى تحقق الغير المضاف اليه وحيث كان كل غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخراً عنها كانت الصفة المتوقفة عليه متأخرة عن الذات زائدة عليها فهي منتزعة من مقام الفعل منسوبة الى الذات المتعالية (١).

وهذه حقيقة التوحيد قرة عين العارف الوحيد

المعنى:

ويكون هذه الطريقة (طريقة العرفاء) معنى الحقيقي للتوحيد على نظر العرفاء بالله

---

(١) نهاية الحكمة: ص٢٥٣

بساطته تعالىٰ

قال صدر المتألهين انه تعالىٰ بسيط الحقيقة من كل جهة: وذلك لان كل ما هو مركب كان للعقل اذا نظر اليه والى جزئه وقايس بينهما في نسبة الوجود وجد نسبة الوجود الى جزئه اقدم من نسبته الى الكل تقدماً بالطبع وان كان معه بالزمان او ما يجري مجراه فيكون بحسب جوهر ذاته مفتقراً الى جزئه متحققاً بتحققه وان لم يكن اثراً صادراً عنه وكل ما هو كذلك لم يكن واجب الوجوب لذاته بل لغيره فيكون ممكناً لذاته هذا محال (١).

بساطة الوجود فيما قد سبق ثابتة فصرفه بها احق

المعنىٰ:

قد تبين مما تقدم ان واجب الوجود صرف الوجود فصرف الوجود احق بالبساطة وقد يعبر عنه بالوحدة الحقة.

وليس للواجب من ماهية فيستحيل مطلق الجزئية

المعنىٰ:

ولا يكون للواجب تقيد وتحديد (الماهية) فعليه يستحيل له التركيب من مطلق الجزء عقلياً كان (الجنس والفصل) او خارجياً (المادة والصورة).

اذ لازم الكل افتقار الذات وهو مناف للوجوب الذاتي

---

(١) الاسفار: ج٦ ص١٠٠

المعنىٰ:

وذلك (عدم التركيب) لان لازم وجود الاجزاء باي نحو كان هو افتقار الذات اليها لان المركب متأخر عن الاجزاء ومحتاج اليها وكل مفتقر الى الغير فهو ممكن وهذا ينافي الوجوب الذاتي الذي يستحيل الفقر والحاجة.

فجل شأناً وبه العقل قضى من ان يكون جوهراً او عرضاً

المعنىٰ:

فالباري تعالىٰ يكون اعظم شاناً بضرورة العقل من ان يكون جوهراً (في ذاته بغيره) او عرضاً (في غيره لغيره).

وجوده ووصفه الكمالي كلاهما صرف بلا اشكال

المعنىٰ:

لا ريب ان وجود الباري وصفاته الذاتية كلاهما صرف الوجود.

ليس له مشارك في الذات كلاّ ولا في مطلق الصفات

المعنىٰ:

فليس للباري شريك في ذاته اصلاً ولا في صفاته الكمالية (لعينية الصفات مع الذات) وذلك لان الصفات الكمالية فيه تعالىٰ يكون بنحو الاتم مثلاً العلم الذي يوجد فيه جل اسمه يكون بنحو الاكمل الاتم ولا يوجد في غيره بهذا المستوىٰ.

فمقتضىٰ وجوبه لذاته وجوبه في الكل من جهاته

المعنى:

فيكون مقتضىٰ وجوب الواجب لذاته بذاته وجوبه في كل الصفات الكمالية من جميع الجهات.

تقسيم صفاته تعالىٰ

قال صدر المتألهين: الصفة اما ايجابية ثبوتية واما سلبية تقديسية وقد عبر الكتاب عن هاتين بقوله «تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام» فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير وصفة الاكرام ما تكرمت ذاته بها وتجملت والاولىٰ سلوب عن النقائص والاعدام وجميعها يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان عنه تعالىٰ والثانية تنقسم الى حقيقية كالعلم والحياة واضافية كالخالقية والرازقية والتقدم والعلية وجميع الحقيقيات ترجع الى وجوب الوجود اعني الوجود المتأكد وجميع الاضافيات ترجع الى اضافة واحدة هي اضافة القيومية هكذا حقق المقام والاّ فيؤدي الى انثلام الوحدة وتطرق الكثرة الى ذاته الاحدية تعالىٰ عن ذلك علواً كبيراً (١).

صفاته الكاملة العلية　　اما ثبوتية او سلبية

المعنىٰ:

ان صفات الباري الكاملة العالية تنقسم الى الثبوتية والسلبية.

بها تجلت لأولي الكمال　　مراتب الجلال والجمال

المعنىٰ:

وبهذه الصفات ظهرت للعرفاء مراتب الجلال (القدوسية) والجمال (الكمالية).

والحق ذو الجلال والاكرام　　بالاعتبارين بلا كلام

---

(١) الاسفار: ج٦ ص ١١٨ــ١٢٠

المعنى:

ويكون الحق باعتبار ما جلت ذاته عنه ذي الجلال وباعتبار ما تكرمت ذاته به يكون ذي الاكرام ولا كلام فيه كما في الاية المتلوة.

ثم الـثـبـوتـيـة مـن صفـاتـه امّـا شـؤن فـعـلـه او ذاتـه

المعنى:

فاعلم ان الصفات الثبوتية امّا تكون من شؤن ذات الباري او من شؤن فعل الباري.

فـمـا يـكـون مـن شؤن الذات كـالـعلـم والـقدرة والـحـيـاة

المعنى:

فالذي يكون من شؤن ذات الباري عبارة عن العلم والقدرة والحياة.

هي الحـقيقـيـة عـنـد الـحـكـمـا وتلك عـيـن الذات ايضاً فاعلـما

المعنى:

وتسمئ تلك الصفات بالصفات الحقيقية واعلم انها تكون الصفات الذاتية ايضاً.

ومـا يـكـون مـن شـؤن فـعـلـه فـانـه كـخـلـقـه وجـعـلـه

المعنى:

وامّا الذي يكون(الصفةالثبوتية) من شؤن فعل الباري فهو مثل الخلق والصنع والرزق

هـي الاضـافـيّـة وهـي واحـدة　　وهـي عـلى الذات لـديـهم زائـدة

المعنىٰ:

وتكون تلك الصفات صفات اضافية وهي بحسب الحقيقة اضافة واحدة هي اضافة اشراقية وهذه الصفات لدى الحكماء زائدة على الذات.

واما السلبية كسلب الرؤية وسلب المكان وسلب التركيب لا توجب تكثراً في الذات بان يتوهم: ان كل سلب كان باعتبار حيثية فعلية (سلب المكان يكون من حيث كونه مجرداً وسلب التركيب يكون من حيث كونه بسيطاً وهكذا) فتوجب السلوب تكثراً في المسلوب عنه، واجاب عنه صدر المتألهين فقال: ان سلوب الوجودات بما هي وجودات مما يوجب تكثراً في المسلوب عنه والذي من السلوب لا يوجب تكثر الحيثية في الموصوف به هو (راجع الى الموصول) سلب السلب كسلب الامكان عن واجب الوجوب (١).

لا تـوجـب الـسلوب كـثـرة ولا　　حداً لهـا وان تكـن بـشـرط لا

بل هي سلب مطلق النقصان　　كسلب الافتقار والامكان

المعنىٰ:

فعلى ما ذكرنا لا يوجب الصفات السلبية تكثراً في الذات ولا توجب تحديداً للذات وان يكن الاشتراط بالسلب، بل السلوب تكون بحسب الحقيقة سلب كل نقص ويجمعها سلب الامكان.

ولا يخفىٰ ان السلب قد يكون سلب باللفظ كعدم التركيب وقد يكون سلب بالمعنىٰ كالقدوسية وهو عبارة عن سلب المادة بل الماهية.

---

(١) الاسفار: ج٦ ص١٢١ـ ١٢٢

اثبات الصفات الثبوتية

بما ان الباري مبدأ الكمالات ومصدر الخيرات فعليه كل كمال يوجد في الموجودات كان للباري بنحو اعلى واشرف كما قال صدر المتألهين: ان بديهة العقل حاكمة بأن ذاتاً مّا اذا كان لها من الكمال ما هو بحسب نفس ذاتها فهي افضل واكمل من ذات لها كمال زائد على ذاتها (الى ان قال) وواجب الوجود يجب ان يكون في اعلىٰ ما يتصور من البهاء والشرف والجمال لان ذاته مبدأ سلسلة الوجودات وواهب كل الخيرات والكمالات والواهب المفيض لا محالة اكرم وامجد من الموهوب المفاض عليه (١).

كل كمال كان للموجود فثابت لواجب الوجود
وما يسمىٰ صفة الجمال لا شك انه من الكمال

المعنىٰ:

ان كل كمال تحقق للموجودات الممكنة فهو متحقق للواجب بنحو الأتم والذي يسمىٰ صفة الجمالية لاريب في انها من الصفات الثبوتية الكمالية كالعلم والقدرة والحياة وغيرها.

ومثله فيه تعالىٰ شأنه يكفيه في وجوبه امكانه
كيف ولا كمال للذوات بلا وجود كامل بالذات

المعنىٰ:

وفي مثل الصفة الجمالية للباري يكفي في وجودها مجرد امكانها ومعنىٰ

---

(١) الاسفار: ج٦ ص١٣٤

الامكان هنا كون الصفة كمالاً (ضد النقص) فاذا تحقق الامكان (الكمال) تحقق الوجوب لان صفات الواجب واجبة لا يقبل الواجب صفة الامكان والامتناع وذلك (وجوب صفات الواجب) لأنه لا يوجد الكمال للذوات الممكنة بدون وجود كامل بالذات،كما قال صدر المتألهين فصفاته الجمالية كلها عين ذاته اي: وجودها بعينه وجود الواجب فهي كلها واجبة الوجود (الى ان قال) نقلاً عن الفارابي بانه: يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي العلم علم بالذات و... حتىٰ تكون هذه الامور في غيره لا بالذات (١).



(١) الاسفار: ج٦ ص١٢٤

عينية الصفات الحقيقية

قال صدر المتألهين: الصفات الكمالية كالعلم والقدرة وغيرهما لو كانت زائدة على وجود ذاته لم يكن ذاته في مرتبة وجود ذاته مصداقاً لصدق هذه الصفات الكمالية فيكون ذاته بنفس ذاته عارية عن معاني هذه النعوت فلم يكن (مثلاً) في حد ذاته بذاته عالماً بالاشياء قادراً على ما يشاء والتالي باطل لان ذاته مبدأ كل الخيرات والكمالات فكيف يكون ناقصاً بذاته مستكملاً بغيره (١).

شؤن عين الذات من صفاته　　تجليات ذاته بذاته

المعنى:

يكون شؤن ذات الباري عبارة عن صفاته الكمالية وهي بحسب الحقيقة تجليات ذات الحق بذاته لذاته غنياً عن الغير.

فانه حقيقة الحقائق　　في غيب ذاته بوجه لائق

المعنى:

فبما أن الصفات الحقيقية من شؤن الذات يكون الباري في مرتبة ذاته البحتة المتقدمة على التفاضل (غيب ذاته) حقيقة الحقائق (اصل الصفات الحقيقية).

وليس ما عدا الوجود للصفة　　حقيقة فانظر بعين المعرفة
وحيث انه وجود محض　　فكونه كل الوجود فرض

---

(١) الاسفار: ج٦ ص١٣٢

المعنیٰ:

واعلم انه على اساس نظر العرفاء ليس للصفة ايّ حقيقة سوى الوجود وبما ان الباري تعالى (وجود محض) هو الوجود المطلق فلا تعين له بامر ولا تحديد له بحد،كما قال صدر المتألهين مستنداً الى العرفاء ان الوجود المطلق كل الكمال: وذلك لانه فاعل كل وجود مقيد وكماله ومبدأ كل فضيلة اولیٰ بتلك الفضيلة من ذي المبدأ فمبدأ كل الاشياء وفياضها يجب ان يكون هو كل الاشياء على وجه ارفع واعلى (١). فيجب أن يكون الواجب كل الوجود من حيث الوجود لا من حيث التعينات كما ان مقدار العظيم يوجد فيه كل المقدار من حيث المقدارية لا من حيث التعينات بامر والتحديدات بحد.

فـهـو بنـفـس ذاتـه لـذاتـه مطابـق لـلـكـل من صـفـاتـه

المعنیٰ:

فالباري تعالیٰ على اساس انه واجب بذاته لذاته يتحد مع جميع صفاته الكمالية الثبوتية،كما قال العلامة الطباطبائي: وتحقق ان وجوده صرف بسيط واحد بالوحدة الحقة فليس في ذاته تعدد جهة ولا تغاير حيثية فكل كمال وجودي مفروض فيه عين ذاته وعين الكمال الاخر المفروض له فالصفات الذاتية التي للواجب بالذات كثيرة مختلفة مفهوماً واحدة عيناً ومصداقاً وهو المطلوب (٢). وقال الاشاعرة ان الصفات الكمالية معان زائدة على الذات لازمة لها وكلها قديمة بقدم الذات وفيه كما عن العلامة الطباطبائي: ان لازمه

---

(١) الاسفار: ج٦ ص١١٦

(٢) نهاية الحكمة: ص٢٥٦

فقدان الواجب في ذاته صفات الكمالية وقد تقدم انه صرف الوجود الذي لا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي (١).

ومقتضى زيادة الصفات هو الخلو عن مقام الذات

المعنى:

ويقتضي زيادة الصفة الكمالية على الذات خلو الذات عن الكمال في مقام الذات وهو خلف.

ويستحيل فيه الاستكمال كيف ومنه ينشأ الكمال

المعنى:

ولا يمكن الاستكمال في الباري(على فرض خلوه عن الكمال في مقام الذات) وذلك لان الكمال يتواجد من الباري تعالى فهو المنشأ لجميع الكمالات والمبدأ لكل الخيرات. وقالت المعتزلة ان الصفات غير الذات وتكون الذات في افعالها نائبة مناب الصفات.

وهكذا نيابة المعتزلي عن الصواب عندنا بمعزل

المعنى:

ويكون نظر المعتزلة(نيابة الذات عن الصفات) مثل نظر الاشاعرة بعيد عن الحق.كما قال العلامة الطباطبائي: ان لازمه فقدان الذات للكمال وهي فياضة لكل كمال وهو محال (خلف) (٢).

(١) نهاية الحكمة: ص٢٥٢

(٢) نهاية الحكمة: ص٢٥٢

علمه تعالىٰ بذاته

لا كلام بين المتكلمين والفلاسفة الاسلامية في ان الباري تعالىٰ عالم بذاته بالعلم الحضوري ويمكننا ان نستدل به على وجوه بما يلي:

١ـ الاستدلال بقاعدة كل مجرد عاقل، بان الباري مجرد وكل مجرد عالم بذاته كما قال العلاّمة الحلّي: انه تعالىٰ مجرد وكل مجرد عالم بذاته وبغيره اما الصغرىٰ فانها (ظاهرة)، واما الكبرىٰ فلان كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل لذلك المجرد لانا لا نعني بالتعقل الاّ الحصول فاذن كل مجرد فانه عاقل لذاته (١).

تجرد الواجب من صفاته فذاته حاضرة لذاته

المعنىٰ:

لا ريب ان التجرد من صفات الباري فعليه يكون ذات الباري معلومة حاضرة لذاته.

ومن المعلوم ان الحضور والعلم عبارة عن الوجود كما قال صدر المتألهين: قد ثبت ان للأشياء وجوداً في الخارج ووجوداً في المدركة (الى ان قال) بعد صفحات: ان حقيقة العلم لما كان مرجعها الى حقيقة الوجود بشرط سلب النقائص العدمية وعدم الاحتجاب بالملابس الظلمانية وثبت ان كل ذات مستقلة الوجود مجردة عما يلابسها فهي حاصلة لذاتها فتكون معقولة لذاتها وعقلها لذاتها هو وجود ذاتها لا غير (٢).

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٢٢٠

(٢) الاسفار: ج٦ ص١٤٩ و١٧٤

وليس للحضور والشهود   معنى سوىٰ حقيقة الوجود

المعنىٰ:

ولا معنىٰ للعلم والحضور عند الباري الاّ الوجود نفسه.

٢ـ الاستدلال بقاعدة المعطي للشيء لا يكون فاقداً لذلك الشيء فيقال ان العلم للعلماء بالذات (علم كل شخص بذاته) من عطاء الباري وبما ان معطي الشيء لا يكون فاقداً لذلك الشيء يجب ان يكون الباري عالماً بذاته. كما قال صدر المتألهين: كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية ان يكون واهب كمال مّا ومفيضه قاصراً عن ذلك الكمال؟ فيكون المستوهب اشرف من الواهب والمستفيد اكرم من المفيد. وحيث ثبت استناد جميع الممكنات الى ذاته (تعالى) التي هي وجوب صرف وفعلية محضة ومن جملة ما يستند اليه هي الذوات العالمة والصور العلمية والمفيض لكل شيء اوفىٰ بكل كمال غير مكثر لئلا يقصر معطي الكمال عنه فكان الواجب عالماً وعلمه غير زائد على ذاته كما مرّ (١).

وهو تعالىٰ للوجوب الذاتي   مبدأ كل عالم بالذات
فذاته احق بالحضور   لذاته اذ هو نور النور

المعنىٰ:

ان الباري تعالىٰ بما ان له من الوجوب الذاتي يكون مبدأً لكل عالم حصل له العلم بذاته لانه تعالىٰ معطي الفيض فلا يكون فاقداً له فعلى هذا الاساس يكون ذات الباري اولىٰ واحق بالعلم الحضوري بالنسبة الى ذاته لانه

---

(١) الاسفار: ج٦ ص١٧٦

مفيض الفيض ونور النور.

٣ـ الاستدلال بالتضايف بمعنى ان العالم والمعلوم متضايفان فلا ينفك احدهما عن الآخر قوة وفعلاً، تصوراً ووجوداً.

ووحدة العالم والمعلوم بمقتضى التضايف المرسوم

المعنى:

وتثبت وحدة العالم والمعلوم على اساس التضايف القائم بينهما بالوجدان فاذا ثبت الوحدة بينهما يثبت كون الباري عالماً بذاته.

واشكل على هذا الاستدلال الحكيم السبزواري فقال: التكافؤ في المرتبة الذي هو من احكام التضايف لا يقتضي ازيد من تحقق احد المتضايفين مع الآخر ولو بنحو المقارنة لا مقدماً ولا مؤخراً لا الاتحاد كيف والعلة مضايفة للمعلول والمحرك للمتحرك والتكافؤ لا يستدعي الا ثبوت المعية في المرتبة بين طرفي كلّ منهما لا اتحادهما وجوداً وحيثية والاّ اجتمع المتقابلان في موضوع واحد من جهة واحدة (١).

والتحقيق انه لا اصل لهذا الاشكال لان التضايف اعم من التقابل كما قال صدر المتألهين: فبعض المتضايفات يحكم العقل بتقابلها كالعلية والمعلولية و ... وبعضها ليس كذلك كالعالمية والمعلومية وما يجري مجريهما كالمحب والمحبوب والعاشق والمعشوق وغير ذلك فالذي يكون من اقسام التقابل من المضاف هو ما يكون من الضرب الاول لا ما هو من الضرب الثاني (٢).

---

(١) غرر الفرائد: ص١٦٣

(٢) الاسفار: ج٦ ص١٧٣ـ١٧٤

بل هو علم لصحيح النقل　　اتى على طبق صريح العقل

المعنیٰ:

ولا يكون اخر المطاف هو اثبات الوحدة بين العالم والمعلوم بل الباري تعالىٰ هو نفس العلم (لا العالم) كما ورد في النقل الصحيح عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام: وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه بمعنى انه جلّ ذكره عين الصفات فلا يكون صفة ولا اتصاف بل هو تعالىٰ عين العلم وهذا ما حكم به العقل السليم من انه وجود صرف له كل كمال ولا مجال للتحديد والتعيين اذن ابداً.



علمه تعالىٰ بما سواه

قال صدر المتألهين: فلنمهد لبيانه اصولاً احدها ان كل هوية وجودية هي مصداق بعض المعاني الكلّية في مرتبة وجودها وهويتها وهي المسماة في غير الواجب بالمهية عند الحكماء... الاصل الثاني انه كلما كان الموجود اقوىٰ وجوداً واتم تحصلاً كان مع بساطته اكثر حيطة بالمعاني واجمع اشتمالاً على الكمالات المتفرقة في سائر الاشياء غيره .... الاصل الثالث انه ليس يلزم من تحقق كل معنى نوعي في موجود وصدقه عليه ان يكون وجوده وجود ذلك المعنىٰ لان وجود الشيء الخاص به هو ما يكون بحسب ذلك الوجود متميزاً عن غيره من المعاني الخارجة عن مهيته وحده... الاصل الرابع ان كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل... فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول: الواجب تعالىٰ هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والمهيات فيجب ان يكون ذاته تعالىٰ مع بساطته واحديته كل الاشياء ونحن قد اقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على ان البسيط الحقيقي من الوجود يجب ان يكون كل الاشياء وان اردت الاطلاع على ذلك البرهان فارجع الى هناك فاذن لما كان وجوده (تعالى) وجود كل الاشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الاشياء وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه فثبت ان علمه (تعالىٰ) بجميع الاشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواءً كانت صوراً عقلية قائمة بذاته او خارجة منفصلة عنها فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه والاجمالي بوجه وذلك

لان المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنىٰ موجودة بوجود واحد بسيط ففي هذا المشهد الالٰهي والمجلىٰ الازلي ينكشف وينجلى الكل من حيث لا كثرة فيها فهو الكل في وحدة (١).

صرف الوجود ذاته البسيطة   بكل معلولاته محيطة

المعنىٰ:

وبما ان الباري صرف الوجود (الوجود الاتم) فيكون ذاته التي لها البساطة والوحدة الحقة محيطة بجميع معلولاتها.

فانه كما اقتضىٰ الشهود   كل الوجود كله الوجود

المعنىٰ:

فالتحقيق ان الباري (كما هو اقتضاء الكشف والشهود العرفاني) يكون كل الوجود والوجود يكون كل الباري.

كما قال السيد الداماد في التقديسيات: وهو كل الوجود وكله الوجود وكل البهاء والكمال وكله البهاء والكمال وما سواه على الاطلاق لمعات نوره ورشحات وجوده وظلال ذاته (٢).

وهو له العلّية الذاتية   والذات عين هذه الحيثية

المعنىٰ:

والباري يكون له علية ذاتية وتكون الذات عين العلّية.

(١) الاسفار: ج٦ ص٢٦٤_٢٦٧_٢٧١

(٢) غرر الفرائد: ص١٧٢_١٧٣

فمبدأ الكل ينال الكل من حضور ذاته على رأي قمن

المعنى:

فينال مبدأ الكل (الباري) جميع الموجودات علماً من جهة علمه بذاته (حضور ذاته) على رأي الحري.قال الحكيم السبزواري: وليس مجد وكمال ان وجودها بما هو مضاف اليها انكشف له تعالىٰ بل انكشاف اي انكشاف الاشياء منطوياً في انكشافه اي انكشاف ذاته بذاته على ذاته شرف وذلك الانكشاف المنطوي هو حضور النحو الاعلىٰ من كل وجود بوجود واحد بسيط له تعالىٰ وهذا ما يعبر عنه تارة بالانطواء وتارة باستتباع علمه تعالىٰ بذاته علمه بما عداه (١).

لكن ماهياتها بالعرض تعلم اذ لها وجود عرضي

المعنى:

كل ما قلنا كان متعلقاً بوجود ما سوىٰ الباري واما الماهيات فهي تعلم بتبع الوجودات (بالعرض) لانها حدود الوجود (وجود عرضي) فاذا علم المحدود (الوجود) يعلم الحد (الماهية) بالعرض والتبع.

وعلمه صرف على العينية فلا اتم منه في العلمية

المعنى:

ويكون علم الباري صرف على اساس عينية العلم مع وجود الباري الذي هو صرف الوجود (لان متحد الصرف صرف) فعليه لا يكون في العلمية اتم احاطة من صرف العلم.

---

(١) غرر الفرائد: ص١٧٢

فذاته بمقتضى الجمعيّة حقيقة الحقائق العينية

المعنى:

فيكون ذات الباري حسب اقتضاء الوجود الجمعي الالهٰي الذي هو تمام كل شيء ومبدئه ومنتهاه حقيقة جميع حقايق الخارجية (اصلها واوليٰها) لان الشيء مع تمامه في شيئيته اولىٰ به من نقصانه (كما قالوا).

وصرف علمه له التفصيل اذ ليس للجهل هنا سبيل

المعنى:

ويكون لعلمه الصرف الذي هو الاتم الاكمل تفصيل لكل شيء فيكون هو علماً تفصيلياً لانه لا سبيل للجهل حول صرف العلم.

والقول بالتفصيل في الاجمال كما ذكرنا اصدق الاقوال

المعنى:

ويكون اصح الاقوال واصدقها هو القول بان علم الباري هو علم تفصيلي في عين الاجمال (الوحدة والبساطة) كما بيناه.

علمه تعالىٰ الفعلي بعد الايجاد

الى هنا كان البحث حول علمه تعالىٰ بما سواه في مرتبة ذاته وتبين ان هذا العلم عين ذاته تعالىٰ (من الصفات الذاتية).

واما علمه بالنسبة الى ما سواه بعد الايجاد فلا يكون في مرتبة ذات الباري بل يكون هذا العلم الذي هو الايجاد والخلق في مرتبة ذات الموجودات والمخلوقات لان العلم تابع للمعلوم ولا معلوم قبل الايجاد حتى يكون علماً فعليه يكون العلم بعد الايجاد من الصفات الفعلية الزائدة على الذات كما قال العلامة الطباطبائي: ان للواجب تعالىٰ علماً بذاته في مرتبة ذاته وهو عين ذاته وان له تعالىٰ علماً بما سوىٰ ذاته من الموجودات في مرتبة ذاته وهو المسمىٰ بالعلم قبل الايجاد وانه علم اجمالي في عين الكشف التفصيلي وان له تعالىٰ علماً تفصيلياً بما سوىٰ ذاته من الموجودات في مرتبة ذواتها خارجاً من الذات المتعالية وهو العلم بعد الايجاد وان علمه حضوري كيفما صور (١).

ايجاده عين ظهوره فلا ... اقوىٰ حضوراً منه عند العقلاء

هذا حضور في مقام الفعل ... وربما يدعي بعلم فعلي

المعنىٰ:

ان ايجاد الباري (وجود الموجودات باعتبار اخر) يكون نفس تجلي الباري وظهوره فلا يكون شيء اقوىٰ (حضوراً) كشفاً بالعلم الحضوري من الايجاد كما هو واضح عند من له الدراية والعقل وهذا العلم يكون بعد الايجاد

---

(١) نهاية الحكمة: ص٢٥٤

في مقام الفعل وعليه سمي بالعلم الفعلي.

فكل موجود بنحو الجمع — والفرق معلوم بغير منع

المعنىٰ:

فيكون كل شيء من الخلق بنحو الاجمال (الجمع) وبنحو التفصيل (الفرق) معلوماً حاضراً عند الباري بدون مانع في البين.

وجوده علماً وعيناً واحد — فعلمه الفعليّ نعت زائد

المعنىٰ:

وبما ان وجود كل الموجودات بنحوالصورةالعلمية(علماً) يتحد مع وجودها بنحو حقايق خارجية (عيناً) وتكون الصورة العلمية تابعة للحقيقة الخارجية، كان العلم الفعلي للباري صفة فعلية زائدة علىٰ الذات.

مراتب علمه تعالىٰ مجده

قال صدر المتألهين في بيان مراتب علمه: وهي (المراتب) العناية والقضاء ويقال له (ام الكتاب) والقدر ويقال له (كتاب المحو والاثبات) كما اشار اليه بقوله «يمحواللّٰه مايشاءويثبت وعنده ام الكتاب» ومحلهما اللوح والقلم احدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه والاخر القلم علىٰ سبيل الفعل والحفظ (١).

---

(١) الاسفار: ج٦ ص٢٩٠ـ٢٩١

عنـاية الـواجب عـلـم ذاتـي بـمـا سـواه فـي مـقـام الـذات

المعنى:

ان اول المراتب من علم الباري هو العلم الذاتي للواجب في مقام الذات بالنسبة الى ما سواه ويسمى العلم بالعناية.

كما قال صدر المتألهين: واما العناية فقد انكرها اتباع الاشراقيين واثبتها اتباع المشائين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه...

والحق انها علمه بالاشياء في مرتبة ذاته علماً مقدساً عن شوب الامكان والتركيب فهي عبارة عن وجوده بحيث ينكشف لهالموجودات الواقعة في عالمالامكان على نظام اتم مؤدياًالى وجودها في الخارج مطابقاًلهاتمتأدية (١).

قـضـاؤه عـلـومـه الـفـعـلـيـة في القلم الاعلى عدت مـطـويـة

المعنى:

وقضاء الباري عبارة عن علوم الباري الفعلية وهي اصبحت متجلية في العقل الاول (القلم الاعلى).

والقلم الاعلى فـي الاصـطـلاح عقل العقـول اعـظـم الارواح
وسـائـر الاقـلام والعـقـول علومـه بالفـرق والتـفـصـيل

المعنى:

والمراد من القلم الاعلى في اصطلاح الفلاسفة هو العقل الاول (عقل العقول) وهو اعظم الارواح واجلها وانما عبرّ بالقلم لاجل الوساطة للأفاضة

---

(١) الاسفار: ج٦ ص٢٩١

تشبيهاً بالقلم المادي الذي يتوسط للكتابة واما سائر الاقلام من العقول الطولية (بعد العقل الاول) فهو علوم الباري بنحو الكثرة (الفرق) والتفصيل.

وهو قضاء تفصيلي اوّليّ والصورة القائمة بالعقول التفصيلية كما قال الحكيم السبزواري: لما كان القضاء هو العلم الكلي المحيط الذي بعد مرتبة الذات كان على ضربين، (١)ـ قضاء اجمالي وهو الصور القائمة بالقلم اعني العقل الاول بل مجموع العقول الطولية لان الترتيب يؤدي الى الوحدة، (٢)ـ وقضاء تفصيلي اولي وهو الصور القائمة بالعقول التفصيلية اعني الطبقة المتكافئة، (٣)ـ وتفصيلي ثانوي وهو الصور الفائضة على النفوس الكلّية من جهتها العقلية المسماة باللوح المحفوظ وبام الكتاب (١).

ولوح تلك الصور العقلية نفس لها العموم والكلّية
وهي محل قابل للصور ولوحها المحفوظ عن تغير المعنى:

واما لوح تلك الاقلام والعقول (الصور العقلية) عبارة عن النفوس الكلية وهو قضاء تفصيلي ثانوي وتلك النفوس تكون قوابلاً للصور ومن جهة العقلية تسمىٰ باللوح المحفوظ (باعتبار المصونية عن التغيرات).

كما قال صدر المتألهين: واما اللّوح المحفوظ فهو عبارة عن النفس الكلّية الفلكية سيما الفلك الأقصىٰ اذ كلما جرىٰ في العالم او سيجري مكتوب مثبت في النفوس الفلكية،الى ان بيّن اقسام اللوح فقال: ان الاول لوح محفوظ مافيه من التغير يسمى بام الكتاب والثاني كتاب المحو والاثبات (٢).

والمراد من اللوح الثاني لوح القدر وهي النفوس الفلكية التي ينتقش فيها صور جزئية كما قال صدر المتألهين، واما القدر فهو عبارة عن وجود

(١) الاسفار: ج ٧ ص ٢٩٠ الهامش
(٢) الاسفار: ج ٧ ص ٢٩٥

صور الموجودات في العالم النفسي السماوي على الوجه الجزئي مطابقة لما في موادها الخارجية الشخصية مستندة الى اسبابها وعللها واجبة بها (١).

وعالم المثال لوح القدر بالفرق لا بالجمع نقش الصور
وهو كتاب المحو والاثبات ومنه عنوان البداء آت

المعنى:

ويكون في اللآهوت (عالم المثال) لوح القدر لنقش الصور العلمية بنحو الكثرة والتفصيل لا بالوحدة والاجمال ويكون ذلك اللوح كتاب المحو والاثبات ومن هنا يتحقق عنوان البداء فاذا محى من اللوح ما كان ثابتاً على اساس انتهاء الامد يحصل البداء المصطلح.

والصور الكونية الجزئية اخيرة المراتب العلمية

المعنى:

وتكون الصور الجزئية في عالم الكون مرتبة الاخيرة من مراتب علمه تعالى.

واشكل عليه صدر المتألهين وقال: فما اسخف قول من حكم بان وجود تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية اخيرة مراتب علمه (تعالى) وسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود وكأنه سهى ونسى ما قرئه في الكتب الحكمية ان كل علم وادراك فهو بضرب من التجريد عن المادة (٢).

ولا يخفى ان هذا القول(القول بالمرتبة الاخيرة) مختار عند السيد ومن

(١) الاسفار: ج٦ ص٢٩٣

(٢) الاسفار: ج٦ ص٢٩٦

تبعه وقال السيد المحقق الداماد في افق المبين ان تلك المرتبة من القضاء العيني وتبعه الحكيم السبزواري فقال: الصورة الجزئية العينية المنطبقة في المواد الكونية عينية اي عيني القدر والقدر العيني (١).

قدرته تعالىٰ

قال صدر المتألهين ان للقدرة تعريفين على المشهور: احدهما صحة الفعل ومقابله اعني الترك وثانيهما كون الفاعل في ذاته بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتفسير الاول للمتكلمين والثاني للفلاسفة، ومن افاضل المتأخرين من ذهب الى ان المعنيين متلازمان بحسب المفهوم والتحقق (٢) والتحقيق ما ذهب اليه الفلاسفة.

قدرته بحيث ان شاء فعل   وهي له ثابتة من الازل
اذ ليس قوة ولا امكان   في ذاته فانه نقصان

المعنىٰ:

ان قدرة الباري تكون بمعنىٰ ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وتلك الصفة ثابتة للباري من الازل فتكون من الصفات الذاتية لان في ذات الواجب لا سبيل للامكان فان الامكان نقص وهو في واجب الوجود محال.

---

(١) غرر الفرائد: ص١٧٧

(٢) الاسفار: ج٦ ص٣٠٧

الضرورة الذاتية

بل النعوت كلها فعلية   للذات بالضرورة الذاتية

المعنى:

تبين انه لا دخل في الصفات للأمكان بل الصفات كلها فعلية للذات وذلك بواسطة ضرورة التي تنبثق عن كونها ذاتية فيما ان الصفات الذاتية تكون لها عينية للواجب الذي هو كمال مطلق تصبح الصفات فعلية بفعلية الذات.

ومن هنا يظهر ضعف التفسير الاول كما قال صدر المتألهين رداً على هذا التفسير: فان الصحة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الامكان الذاتي وقد استحال عند الحكماء ان يتحقق في واجب الوجود ولا منه جهة امكانية لان هناك وجوداً بلا عدم ووجوباً بلا امكان وفعلية بلا قو ة (١).

والتحقيق ان يقال أن في ذلك (تفسير القدرة بالصحة) وقع الخلط بين صفة الفاعل (القادر) وصفة الفعل (المقدور) فان الصحة لو كانت صفة الفعل، لكانت بمعنى الامكان واما اذا كانت صفة الفاعل لكانت بمعنى القدر ة.

وليس في الوجوب من ايجاب   لبعده جداً من الصواب

بل هو في قبال الاختيار   لا وصف الامكان على المختار

---

(١) الاسفار: ج٦ ص٣٠٩

المعنى:

ولا دخل لايجاب الوجود في وجوب الوجود بان يكون الباري قادراً موجباً كما قد يتوهم ان واجب الوجود واجب الايجاد بل التحقيق ان الايجاب يقع في قبال الاختيار (فيقال الموجب والمختار) ولا يقع الايجاب في مقابل وصف الامكان المقابل للوجوب.

كما قال صدر المتألهين بعد تأييد تفسير الثاني: وليس يلزم من ذلك جبر عليه كفعل النار في احراقها وفعل الماء في تبريده وفعل الشمس في اضائتها حيث لا يكون لمصدر هذه الافاعيل شعور ولا مشية ولا استقلال من فواعلها لانها مسخرات بامره سبحانه (١).

وقال الحكيم السبزواري ان منشأ ذلك (اطلاق الموجب للباري) من تحريف الكلمة (الاشتباه في القرائة) فقال: وليس موجباً بفتح الجيم اي فاعلا (موجباً) يجب فعله لا بقدرته واختياره كالمضطر تعريض الى من نسب الى الحكماء اطلاقهم الموجب عليه تعالى بهذا المعنى بانه حرّف الكلمة عن موضعها فانهم اطلقوا الموجب بالكسر وقد حرّف الى الفتح كيف وهو تعالى عندهم عين العلم والارادة والاختيار فكيف يعتقدون ان فاعليته كفاعلية الشمس للاشراق والنار للاحراق (٢).

والاختيارية بالكلية بالعلم والقدرة والمشية
لا دخل للوجوب والامكان في الاختيارية بالبرهان

---

(١) الاسفار: ج٦ ص٣١٠

(٢) غرر الفرائد: ص١٧٨

المعنىٰ:

وتكون الاختيارية الكاملة للباري بواسطة العلم والقدرة والارادة ولا يكون في الاختيارية دخل للوجوب والامكان وذلك للزوم الخلف.

كما قال صدر المتألهين: واما الواجب (جل اسمه) فلكونه في ذاته تاماً و....فهو بمشيته وعلمه ورضاه وحكمته التي هي عين ذاته يفيض الخير ويجود النظام ويصنع الحكمة وهذا اتم انحاء القدرة (١).

فهو بنفس ذاته قدير   من نور ذاته يفيض النور

المعنىٰ:

فعلىٰ ما قلنا يفيض الباري فيضاً (النور ـ الوجود) من نور ذاته بذاته وهو القادر المتعال بالذات.

والاختيارية في الافاضة   كالعلم عين ذاته الفياضة

المعنىٰ:

وتكون صفة الاختيار (المراد منها القدرة) في افاضة الفيض والوجود عين ذاته الفياضة كالعلم والحياة وغيرهما.

وقدرة الواجب صرف القدرة   فهي محيطة بكل ذرّة

المعنىٰ:

وبما ان القدرة كالعلم عين الذات تكون تمام القدرة وكمالها (صرف

---

(١) الاسفار: ج٦ ص٣٠٩

القدرة) فعلى الاساس العينية والصرافة لها عمومية واحاطة بجميع الكائنات من كراتها الى ذراتها.

قال الحكيم السبزواري: ولا تتوهمن الجبر من ذلك (عموم القدرة) لان علمه الفعلي كما تعلق بفعلك كذلك تعلق بمباديه القريبة والبعيدة والمتوسطة من قدرتك واختيارك الحسن او السيىء وتصورك اياه وتصديقك بغايته العقلية الدائمة او الوهمية الداثرة وبالجملة تعلق علمه بفعلك مسبوقاً بمباديه فلزمت المبادي فاختيارك ايضاً حتم فالوجوب بالاختيار ووجوب الاختيار لا ينافي الاختيار (١).

ليس انتهاء كل قدرة الى قدرته جبراً كما قد اشكلا
والفعل موصوف بالاختياري لا الاختياري تحت الاختيار

المعنى:

ان اتكاء قدرة الناس بالقدرة العامة المطلقة من الباري لا يستلزم الجبر كما قد يتوهم لان القدرة كيفما كان تنفي الجبر، والفعل الصادر عن قدرة موصوف بالاختياري ولا يكون الفعل الاختياري مقهوراً تحت الاختيار حتى يلزم الجبر.

قال الحكيم السبزواري: فالفعل فعل الله لان نسبة ذلك الوجود الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالامكان وان في مقام التوحيد يسقط اضافات الوجود الى المهيات فكذا في الفعل وهو في عين كونه فعل الله تعالى، فعلنا اذ علمت ان الايجاد متفرع على الوجود وخلاصة الامر بين الامرين ان الايجاد يدور مع الوجود حيثما دار ومعرفة نسبة الايجاد يتوقف على معرفة نسبة

---

(١) غرر الفرائد: ص١٧٨-١٧٩

الوجود وقد علمت ان الوجود الامكاني له نسبة الى الفاعل وله نسبة الى القابل فكذا الايجاد وهاتان النسبتان في الوجود متحققتان ما دام ذات موضوعه متحققة فكذا في الايجاد (١).

ونسبة الايجاد كالوجود وربطه كربطه المشهود

المعنىٰ:

وتكون نسبة ايجاد الفعل (في افعال العباد) الى الخالق والمخلوق مثل نسبة الوجود الى الخالق والمخلوق وربط الايجاد بالباري كربط الوجود به تعالىٰ وهذا الامر هو المشهود عند أهل البصيرة.

وقال الحكيم السبزواري: اردنا (في قولنا وكيف فعلنا الينا فوضنا والحال ان ذا اي تفويض فعلنا تفويض ذاتنا) ان نبين انّ المقصود ابطال التفويض المستلزم للشرك الخفي وان التحقيق ما هو مذهب اهل الحق الماثور من الائمة الاخيار عليهم السلام من الامر بين الامرين (٢).

ودعوىٰ الاستقلال في الايجاد شرك فلا تفويض للعباد
فصح لا جبر ولا تفويض بل بينهما امر وان دق وجل

المعنىٰ:

وما يدعي ان العباد في وجودهم مربوطة بالباري واما في افعالهم (في الايجاد) مستقلة عن الباري فهو الشرك بالله لا التفويض منه اليهم فعليه يكون النظر الصحيح انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين وهذا هو الرأي السائد وان كان دقيقاً جداً.

---

(١) غرر الفرائد: ص١٨٠ـ١٨١

(٢) غرر الفرائد: ص١٨٠

ارادته تعالىٰ شأنه

قال صدر المتألهين: الارادة والمحبة معنىً واحد كالعلم وهي في الواجب (تعالىٰ) عين ذاته وهي بعينها عين الداعي (١).

ارادة الـواجـب حـب ورضـا   لا الشوق فالعقل بمنعه قضى

المعنىٰ:

ان ارادة الباري هو نفس الحب والرضا ولا تكون بمعنىٰ الشوق لان الشوق كيف نفساني يختص بالانسان وهو في الواجب غير معقول.

مفهومها يغاير العلم بما   هو الصلاح عند جلّ الحكماء

وانما الوحدة والعينية   في واجب الوجود في الهوية

المعنىٰ:

وليعلم ان مفهوم الارادة يغاير مفهوم العلم على ما هو المختار عند اكثر الحكماء (على اساس الصلح والجمع بين الوحدة والتغاير) وانما تكون الوحدة بين الارادة والعلم، مصداقاً بالنسبة الى ذاته المقدسة.

والمبدأ الكامل خير محض   وحب صرف الخير حتم فرض

فذاته محبوبة لذاته   ومنه حبّه لمعلولاته

المعنىٰ:

لا ريب في ان مبدأ الكامل من جميع الجهات خير مطلق فهو كل الخير

---

(١) الاسفار: ج٦ ص٣٤٠ـ٣٤١

ويما ان حب صرف الخير (المبدأ الكامل) امر حتمي ومقطوع فتكون ذاته التي هي صرف الخير محبوبة لذات الباري جل ذكره ويستضيء من حبه لذاته حبه لمعلولاته.

وحبها بعين حب الذات بالجمع لا بالفرق حب ذاتي
وحبها بالفرق حب فعلي فانه كالعلم عين الفعل

المعنى:

ويكون حب المعلولات بعين حب الذات وهذه العينية تكون بالوحدة والاجمال (بالجمع) لا بالكثرة والتفصيل (بالفرق) فعليه يكون حب المعلولات حباً ذاتياً واما حب المعلولات بالكثرة والتفصيل (بالفرق) يكون حباً فعلياً فان الحب الفعلي عين الفعل كما ان العلم الفعلي عين المعلوم.

وهذه مشية فعلية غيرية الذات لها جلية

المعنى:

وتكون هذه الارادة (الحب الفعلي) عبارة عن المشية الفعلية ومن المعلوم جلياً انها زائدة على الذات.

والحكم بالحدوث في الاخبار في مثلها جار بلا انكار

المعنى:

ويكون الحكم بحدوث الارادة في اخبار المعصومين (ارادته احداثه) صحيحا في مثل المشية الفعلية.

اقسام الارادة

ان الارادة على نظر الفلاسفة على قسمين، ١ـ الذاتية و هي عين الذات ولا تتعلق الاّ بالذات ومعلولاتها، ٢ـ الفعلية (عزمية) وهي زائدة على الذات، ثم الفعلية تنقسم باعتبار المتعلق بالتشريعية (باعتبار التعلق بعالم الشرع) وبالتكوينية (باعتبار التعلق بعالم الكون).

ولـيـسـت الارادة الـذاتـيـة	في موقع التكليف تشريعية
اذ الـمـراد فـي مـقـام ذاتـه	ليس سوىٰ الذات ومعلولاته

المعنىٰ:

فتبين ان الارادة الذّاتية لا توجد في مقام التكليف الشرعي فلا تكون الارادة الذاتية بالارادة التشريعية لان المراد (متعلق الارادة) في الارادة الذاتية التي هي في مقام الذات،ليس الاّ الذات ومعلولاتها.

والامر والنهي علىٰ القول الاسد	ارادة عـزمـيـة كـمـا ورد

المعنىٰ:

ويكون الامر والنهي على القول الصحيح من الارادة الفعلية كما ورد عن ابي الحسن عليه السلام قال: ان للّه ارادتين ومشيئتين: ارادة حتم وارادة عزم، ينهي وهو يشاء ويأمر وهو لا يشاء اوما رأيت انه نهي ادم وزوجته ان يأكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ ان يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة اللّه تعالىٰ وامر ابراهيم ان يذبح اسحاق ولم يشأ ان يذبحه ولو شاء لما غلبت مشيئة ابراهيم مشيئة اللّه (١). ان هذه الرواية دلت على ان الامر والنهي من الارادة العزمية.

---

(١) اصول الكافي: ج١ ص١١٧ الحديث/٤

والفعل بالارادة العزمية — يراد لا الذاتية الحتمية
وحيث ان الذات مرضي بها — ففعلها كذا لدى أولى النهي

المعنى:

وظهر ان الفعل (الخلق) يراد (يصبح مراداً) بالارادة الفعلية (العزمية) ولا يكون الفعل مراداً بالارادة الذاتية التي لا تتخلف عن المراد وبما ان الذات تكون مرضية فيكون فعل الذات كذلك مرضياً لان ما صدر من المرضي مرضي عند اولي الدراية السامية.

وهو وجود مطلق كما وصف — وكونه خيراً بديهياً عرف
ولا يكون الشر الا عدما — فليس بالذات مراداً فاعلما

المعنى:

ويكون فعل الباري على ما وصف الفلاسفة امراً وجودياً على الاطلاق (فلا دخل للاعدام فيه) وعليه اصبح فعل الباري خيراً بالبداهة فاعلم ان الشر لا يكون الآ امراً عدمياً فعليه لايكون الشر مراداً بالذات بل يكون مراداً بتبع الخيرالكثير.

كما قال صدر المتألهين بعد بيان ان فيض وجود الباري انما يتعلق بما يعلمه خيراً: فالخيرات كلها مرادة بالذات والشرور القليلة اللازمة للخيرات الكثيرة ايضاً انما يريدها بما هي لوازم تلك الخيرات لا بما هي شرور فالشرور الطفيفة النادرة داخلةفيقضاءاللهبالعرض وهي مضى بهاكذلك (١).

وعالم الامر هو القضاء — لا بدع في ان يجب الرضاء
اذ هو نور لا يشوبه الظلم — فكله خير على الوجه الاتم

(١) الاسفار: ج٦ ص٣٤٤

المعنیٰ:

ويكون عالم الامر هو عالم القضاء الالٰهي (وهو الخير بتمامه وكماله) ولا عجب في ان الرضاء بالقضاء واجب.

كما قال صدر المتألهين: فصح الفرق بين القضاء والمقضي واستقام قول من قال ان الرضا بالقضاء واجب لا بالمقضي (١). والقضاء يستحق الرضاء بالضرورة لان عالم القضاء (عالم الامر) نور مطلق لا تشوبه الظلمات اصلاً فيكون كله الخير بتمامه وكماله.

وعالم الخلق هو المقضي فالفرق ما بينهما مرضي

المعنیٰ:

واما عالم الخلق(الفعل) فهو المقضي ومن المسلم ان بين العالمين فرق واضح فان عالم الامر هو القضاء وعالم الخلق هو المقضي.

كما قال الحكيم السبزواري في حاشيته على الاسفار: فان القضاء هو العلم الفعلي والمقضي هو المعلوم ولكل منهما حكم ليس للاخر الا ترىٰ انه يصح ان يقال علمه(تعالى) بالاشياء عين ذاته ولا يصح ان يقال الاشياء عين ذاته وكذا علمه بالاشياء واحد ولكن الاشياء كثيرة (٢).

فانه تصحبه الشرور ففي الرضا بحدّه المحذور

المعنیٰ:

فان عالم الخلق مصاحب للشرور فعليه في تعلق الرضا بعا لم الخلق

---

(١) الاسفار: ج٦ ص٣٨٢

(٢) الاسفار: ج٦ ص٣٨٠ الهامش

مانع ومحذور.

كما قال صدر المتألهين: عالم الامر كله خير، والشرّ لايوجد الآ في عالم الخلق لمخالطة الوجود بالاعدام والظلمات ولذلك قال تعالىٰ: «قل اعوذ بربّ الفلق من شر ماخلق» (١).

انه تعالىٰ غاية الغايات

قال صدر المتألهين: لا شبهة في ان لكل موجود في هذا العالم الكوني ما بازائه في ذلك العالم الالٰهي من جهة وجودية هي علة صدوره ومبدأ تكونه (٢). فيكون لكل موجود في العالم السفلي،وجود نوري في العالم العلوي كما قال الحكيم السبزواري.

فالكل من نظامه الكياني ينشأ من نظامه الرباني (٣)

ويمكن الاستدلال عليه بالنسبة الى وجود الانسان بآية: «لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين» بان يكون المراد(على حسب الاحتمال) من الجملة الاولىٰ (خلقنا الانسان في احسن تقويم) هو الوجود النوري في العالم العلوي والمراد من الجملة الثانية (ثم رددناه اسفل سافلين) وجود الانسان بعد الهبوط في العالم السفلي (على ما فهمته).

ان النظام الحسن الامكاني طبق النظام الكامل الرباني

---

(١) الاسفار: ج٦ ص٣٨٢

(٢) الاسفار: ج٦ ص٣٨٢

(٣) غرر الفرائد: ص١٧٦

المعنیٰ:

يكون النظام الحسن والصنع البديع الموجود في عالم الكون على التحقيق مطابقاً مع النظام الكامل النوري الموجود في العالم العلوي.

فانه ظهور صرف النور فليس اجلیٰ منه في الظهور
وكل مصنوعاته بديعة وفي الجميع حِكم منيعة

المعنیٰ:

فان النظام الكوني ظهور وتجلّي من وجود الباري (صرف النور) فلا يكون شيء اجلیٰ واظهر من النظام الموجود في العالم بالنسبة الى ظهور نور الباري ويكون كل مصنوعات الباري بديعة الشكل وفي كلّ مصنوع حكمة منيعة ولكل شيء آية من آيات الله عزّ اسمه الكريم.

ثم اعلم ان الهدف الاقصیٰ وغاية الغايات من خلق المخلوقات هو مبدأ المبادي كما يستفاد من قوله تعالیٰ «انا لله وانا اليه راجعون» وقال صدر المتألهين: ان العلّة الغائية كما مرّ في مباحث العلل هي العلّة الفاعلية بحقيقتها ومهيتها لفاعلية الفاعل (الى ان قال) والغايات مترتبة متسلسلة الى الغرض الاخير الذي هو مبدأها جميعاً (الباري) ومنتهاها وهو الغرض بالحقيقة والغاية عند التفتيش (١).

وغاية الكل الذي سواها ان الى ربك منتهاها

المعنیٰ:

وتكون غاية كل الموجودات هو الذي خلقها (سوّاها) كما قال في القرآن

---

(١) الاسفار: ج٦ ص٣٦٦

الكريم: «وان الى ربك المنتهى» (١).

اختلف الحكماء واهل الكلام بالنسبة الى وجود الغرض في فعل الباري ذهب الحكماء الى نفي غرض زائد على ذات الباري واقوىٰ الدليل عليه هو: ان الباري عزّ اسمه غني مطلق فاذا كان فعله لغرض يستلزم الاستكمال الذي هو فرع النقص وهو محال واما المتكلمين فذهبوا الى ان فعل الباري يكون لغرض واقوىٰ الدليل عليه هو لزوم العبث، كما قال العلامة الحلي:

ان كل فعل لا يقع لغرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالىٰ يستحيل منه القبيح احتج المخالف بان كل فاعل لغرض وقصد فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالىٰ يستحيل عليه النقصان (والجواب) ان النقص انما يلزم لو عاد الغرض والنفع اليه اما اذا كان الغرض عائداً الى غيره فلا، كما تقول انه تعالىٰ يخلق العالم لنفعهم (٢).

والقصد من نفي زيادة الغرض ليس على الاطلاق حتى بالعرض
بل نفي كل غاية بالذات وحصرها في غاية الغايات

المعنىٰ:

والتحقيق ان المراد من نفي زيادة الغرض لا يكون نفي الغرض مطلقاً حتى الغرض الذي يترتب بالتبع بل المراد منه نفي الغاية بالذات وحصر الغاية في غاية الغايات (الباري تعالىٰ).

واما الغرض التبعي فلا مانع منه كما قال صدر المتألهين: فان الحكماء ذهبوا الى ان فعله(سبحانه) مطلقاً لا يكون لغرض سواه من ايصال خير

---

(١) النجم: آية ٤٢

(٢) تجريد الاعتقاد: ص٢٣٨

بممكن او نفع او ثواب او غير ذلك لكن يترتب (بالتبع) على افعاله هذه الغايات والاغراض (١).

فــان فــرض غـايـة سـواه نـقـص كـمـال عـزّه يـأبـاه
وليس يجدي غرض الايصال للنفع في محذور الاستكمال

المعنى:

فالذي يرشدنا الى المطلوب هو ان فرض كل غاية سوىٰ الباري (زائد عليه) لازمه الاستكمال المتفرع بالنقص وهو مستحيل بالنسبة الى الكمال المطلق فيمنعه كمال عزّ الباري واما تحقق الغرض في افعال الباري لاجل ايصال الخير والنفع للعباد كما عن المتكلمين لا يجدي في محذور الاستكمال المتفرع على النقص.

اذ هو امـا يقتضي كـمـا لـه او نقصه او هو لا اقتضاء له
ومـا عـد الاخير نقص بـيـن وهـو تـعـيـن بـلا مـعـيـن

المعنى:

لان الغرض لا يخلو اما ان يقتضي كمال الباري او يقتضي نقص الباري او يكون بنحو اللّااقتضاء بالنسبة الى الكمال والنقص والاولان (ما عد الاخير) نقص ظاهر وهو يستحيل في الباري واما الاخير فهو غرض وقصد (تعين) بلا مغرض وقاصد (بلا معين) وهو ايضاً لا يعقل لان القصد والتعين لا يتحقق بدون القاصد.

(١) الاسفار: ج٦ ص٣٦٦

فكل فعل واجب الوجود صرف عناية ومحض جود

المعنى:

فبالنتيجة يكون كل فعل من افعال الباري صرف العناية والجود فلا يكون فعل المبدأ الجواد الا جوداً وعناية.

كما قال صدر المتألهين بان الفائدة والغاية والغرض: كلها في فعل الله(سبحانه) شيء واحد هو ذاته الاحدية ومرجعها الى العناية التي هي العلم التام بوجه الخير للنظام (١).

حياته تعالى

قال صدر المتألهين: الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتم بادراك والادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون غير الاحساس وكذا الفعل لا يكون الاّ التحريك المكاني (على الاغلب) ... فقال: فالحي الحقيقي ما لا يكون فيه تركيب قوى وقد صح ان واجب الوجود بسيط الحقيقة احدى الذات والصفة و ... ومنشأ للكل فهو احق واليق باسم الحياة من جميع، كيف؟ وهو محي الاشياء ومعطي الوجود وكمال الوجود، كالعلم والقدرة لكل ذي وجود وعلم وقدرة (١).

حياته كعلمه وقدرته اشرف مما هو في بريته

(١) الاسفار: ج٦ ص٣٦٦ـ٣٦٧

(٢) الاسفار: ج٦ ص٤١٣ـ٤١٤

المعنى:

ان حياة الباري تكون مثل العلم والقدرة من الصفات الذاتية اعلى واشرف مما هو في مخلوقاته.

كما قال صدر المتألهين: انه واهب العلم والقدرة والحياة وهذه صفات كمالية لمطلق الموجود بما هو موجود والصفة الكمالية للموجود اذا وجدت في المعلول فلابد من وجودها للعلة على وجه اعلى واشرف (١). فتبين ان الباري تعالى حي ولكن لا كالاحياء.

يجل عن كيفية المزاج وكل تركيب او امتزاج

المعنى:

لا ريب في انه: جلّ الباري عن الحياة المادية (كيفية المزاج) وجلّ عن التركيب والامتزاج.

كما قال صدر المتألهين: ان حياة كل حي انما هي نحو وجوده اذ الحياة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الافعال الصادرة عن الاحياء من آثار العلم والقدرة (٢).

بل الحياة مبدأ الادراك والفعل في الكل بالاشتراك

المعنى:

بل تكون الحياة هو مبدأ الادراك والفعل في جميع الأحياء بنحو

---

(١) الاسفار: ج٦ ص٤٢٠

(٢) الاسفار: ج٦ ص٤١٧

الاشتراك في المفهوم.

كما قال صدر المتألهين: فكما ان من الوجود ما هو واجب بالذات مع كون مفهومه مشتركاً بين الموجودات فكذلك (سائر الصفات من العلم والقدرة والحياة) (١).

ولا ينافي وحدة المفهوم تفاوت المصداق في الموسوم
ففيه عين مبدئية الاثر في غيره كيفية كما اشتهر

المعنى:

ولا يكون تفاوت المصداق من حيث الوجوب والامكان منافياً مع الوحدة في المفهوم فعليه تكون الحياة في الباري عين مبدأ الاثر (عين الذات) وتكون في الممكن كيفية خاصة مزاجية التي تنبثق من تركيب المادة والصورة.

كما قال صدر المتألهين: ان حكم الحياة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في انها من كمالات الموجود بما هو موجود (الى أن قال) فالحياة في حقنا هو الكون الذي يكون مصدر الادراك والفعل فقوة الادراك وقوة الفعل كانهما آلتان للكون المذكور وهومبدأ لهما الآ ان هذا لا يمكن في حقه لتعاليه عن اختلاف القوىٰ والآلات النفسانية فالحياة كسائر صفاته من العلم والقدرة والارادة كلها في درجة واحدة من الوجود (٢).

---

(١) الاسفار: ج٦ ص٤٢٠

(٢) الاسفار: ج٦ ص٤١٨ــ٤١٩

بصره وسمعه تعالى شأنه

قال صدر المتألهين: ان الحق يعلم الهويات الخارجية بشخصياتها على وجه يكون وجودها في نفسها هو حضورها عنده ومعلوميتها له وهذا الشهود الاشراقي المتعلق بالمسموعات والمبصرات زائد على مطلق العلم بهما ولو على وجه كلي كما في العلم الارتسامي الكلي فشهود المسموعات سمع وشهود المبصرات بصر (١).

شهوده للمبصرات بصره اذ هو موجود له ما يبصره
وتيل كل مبصر ابصاره وان يكن تفاوتت اطواره

المعنى:

ان علم الحضوري(شهوده) منه تعالى بالنسبة الى المصبرات يكون بصر الباري لان الحق جل ذكره هو الموجود الذي بين يديه وجود كل ما يبصره الباري وبيده كل شيء وله تعالى (من لطفه عزّ اسمه) نيل كل مبصر بنعمة البصر وان يكن الاختلاف بين الابصار بحسب تفاوت المراتب والاطوار من الابصار بالاحاطة ومن الابصار بالاحساس.

كذا ارتباط كل مسموع به يحقق السمع له فانتبه

المعنى:

ويكون ارتباط المسموعات بالباري كالمبصرات يثبت وجود السمع للباري فانتبه ان ذلك (وجود السمع والبصر) يكون على اساس قاعدة كل ما

---

(١) الاسفار: ج٦ ص٤٢٢_٤٢٣

يوجد في المعلولات من الكمالات الوجودية يوجد في العلة بنحو اعلى واشرف.

والكل غير علمه في ذاته بكل جزئيات معلولاته

المعنى:

ويكون كل من السمع والبصر ذاتاً غير العلم المطلق الذي هو العلم بجميع المعلولات.

كما قال صدر المتألهين: والتحقيق ان السمع والبصر مفهوماهما غير مفهوم العلم وانهما علمان مخصوصان زائدان على مطلق العلم (١).

والذوق والشم كما في اللّمس كمال حيوان بغير لبس
ليست من الكمال للوجود فلم تكن لواجب الوجود

المعنى:

واما الصفة الذائقة والشامة وكذلك الصفة اللامسة (في اللمس) كل ذلك من الكمالات الحيوانية بلا لبس واشكال.

فليست تلك الصفات من الكمالات الوجودية وعليه لم تكن الصفات الثلاثة موجودة للواجب الوجود تعالى وتقدس.

(١) الاسفار: ج٦ ص٤٢٢

كلامه تعالىٰ شأنه

ان الكلام بحسب العرف لفظ دال على المعنىٰ الوضعي فيكون الكلام مبرزاً لما هو في الضمير هذا مما لا اشكال فيه واما كلام الباري فهل هو لفظ او لا؟ قال اهل الكلام ان كلام... لفظ ولكن بما انه تعالىٰ منزه عن مشابهة الانسان في التلفظ يكون معنىٰ تكلمه عزّ اسمه ايجاده وخالقيته للكلام كما قال العلاّمة الحلّي: انه تعالىٰ اوجد حروفاً واصواتاً في اجسام دالة على المراد الى ان استدل على ثبوت الكلام بالاصل الموضوعي: من كونه تعالىٰ قادراً على كلّ مقدور ولا شك في امكان خلق الاصوات في اجسام تدل على المراد (١).

والتحقيق ان الكلام هو اظهار ما في الضمير واعلام ما في المكنون فعليه كل شيء كان مظهر لما في المكنون فهو كلام سواء كان لفظاً او فعلاً وبما ان اوضح اظهاراً وايسر وجوداً في الانسان هو اللفظ فاشتهر ذلك (اللفظ) بالكلام في عرف الناس وامّا بحسب الحقيقة كل فعل وعمل كان دالاً على ما في الضمير هو الكلام.

كما قال العلاّمة الطباطبائي: ان اللفظ وجود اعتباري لمعناه وان التكلم ايجاد اعتباري للمعنىٰ الذي في ضمير المتكلم ليستدل به السامع العالم بالوضع على المعنىٰ المقصود واعتباريته من جهة اعتبارية الدلالة كما عرفت والغاية فيه اعلام ما في الضمير و من هنا يظهر ان الفعل لما دلّ بخصوصيته على خصوصية ذات فاعله في كماله دلالة حقيقية كان كلاماً لفاعله كاشفاً عمّا في ضميره يصدق حد الكلام عليه (٢) وعلى اساس ذلك يطلق على

---

(١) تجريد الاعتقاد: ص٢٢٤

(٢) الاسفار: ج٧ ص٣ و٤ الهامش.

الموجودات كلمات الله، كما في قوله تعالى: «**قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً**» (١) والمراد من الكلمات في هذه الآية هي الموجودات ويطلق على الرسول الاعظم جامع الكلم وعلى الائمة الكلمات التامات فيكون كلام الباري ظهوره الكاشف عن غيب ذاته كما قال صدر المتألهين نقلاً عن بعض العارفين: اول كلام شق أسماع الممكنات كلمة (كن) وهي كلمة وجودية فما ظهرالعالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام بحسب مقاماته ومنازله (٢).

ان الكلام فيه ذو شؤن — فمنه ما لغيبه المكنون

المعنى:

لا شك في ان لكلام الباري شؤن متعددة فمن ذلك الكلام ما هو يختص لكشف غيب المكنون.

وهو ظهور ذاته للذات — يدعى لدينا بالكلام الذاتي
يعرب عن حقايق مكنونة — في ذاته عن غيره مصونة

المعنى:

ويكون الكلام الكاشف عن غيب المكنون ظهور الذات فهو دلالة الذات على الذات ويسمى هذا الكشف والدلالة عندنا بالكلام الذاتي وهو يكشف عن اجمال ذاته (حقائق مكنونة في ذاته) الذي يكون مصوناً عن درك الغير فلا يدل على جلال الذات الآ جمال الذات.

---

(١) الكهف: آية ١٠٩

(٢) الاسفار: ج٧ ص٥

ومطلق الكلام في المشهور ما هو معرب عن الضمير

المعنیٰ:

ويكون المراد من مطلق الكلام على ما هو المشهور ما كان مظهراً عما في الضمير.

فليس في دعوىٰ الكلام النفسي وفي قيامه به من بأس
لكنه ليس مراد الاشعري فانه بمثله لم يشعر

المعنیٰ:

فعلیٰ اساس ان الكلام هو مظهر ما في الضمير لا بأس بقيام الكلام في النفس ولا اشكال على القول به كما عن الاشاعرة ولكن ما هو المقصود عندنا من الكلام النفسي (وجود المعنیٰ في الذهن) لا يكون مراد الاشاعرة فانهم لا يقولون (لم يشعروا) بمثل ما قلنا كما قال العلّامة الحلي نقلاً عن الاشاعرة: انه (تعالیٰ) متكلم بمعنیٰ انه قائم بذاته معنى غير العلم والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفسي وهو عندهم معنیٰ واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام (١). ومن المعلوم ان الكلام النفسي على تفسير الاشعري ليس الا اسم بلا رسم وليس الآ الدعوىٰ بلا شاهد وقال الحكيم السبزواري: ان من قال بالكلام النفسي اذا اراد جامعية ذلك الوجود البسيط الاقدس جميع الكلمات بمصداق واحد بسيط لكان موجهاً (٢).

(١) تجريد الاعتقاد: ص٢٢٤

(٢) الاسفار: ج٧ص٢ الهامش.

ومــنــه فــعــلـي لــه مــراتــب معربة عـمـا اقـتـضـاه الـواجـب
اذ كل فـعـل عند اهل الـمـعـرفـة يـعـرب عـن مـكـنـون اسـم وصـفـة

المعنىٰ:

ومن الكلام ما هو الفعلي (لا الذاتي) ويكون له مراتب عديدة تظهر عما اقتضاه شأن الواجب من الكمالات الوجودية لان كل فعل من افعال الباري كلام يظهر عن مكنون الاسماء والصفات على ما عند العرفاء.

وفـعـلـه كـلامـه كـمـا ورد وهـو لـهـذا الـمـدعى خير سـنـد

المعنىٰ:

ويكون فعل الباري هو كلامه تعالىٰ كما ورد في نهج البلاغة عن اميرالمؤمنين عليه السلام: انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله (١). وهذا البيان اقوىٰ شاهد للمقصود وخير سند للمدعي

وهـذه الـمـراتـب الـعـلـيـة اتـمـهـا حـقـايـق عـقـلـيـة
هي الحروف العـاليـات وهـي لا تـرىٰ لـهـا نـقـصاً ولا تـبـدّلاً

المعنىٰ:

ويكون اتم هذه المراتب العالية (من الكلام الفعلي) حقايق عقلية التي هي حروف عاليات وهي التي لا ترى لها نقصاً ولا تغيراً.

كما قال صدر المتألهين تقريباً لها: الجواهر العقلية حروف عاليات

(١) الاسفار: ج٧ ص٤ الهامش

وهي كلمات.... التامات التي لا تبيد ولا تنقص (١). وتلك الكلمات انما سميت بالحروف العاليات لانها مندكة الانيات كما ان الحروف غير مستقل بالمفهومية.

والملكوت كلمات محكمة وكل ما في الملك ايضاً كلمة

المعنى:

وتكون مرتبة اخرىٰ هي الملكوت وهي كلمات اللّه المحكمة والمرتبة الثالثة هي كل ما في عالم الخلق والملك فهي ايضاً كلمات الحق.

فعالم النفوس اسماء وما في عالم الاجسام افعالاً سما

المعنى:

ففي مرتبة الملك يسمىٰ عالم النفوس، بالاسماء وذلك باعتبار استقلالها في انتساب الوجود الى ذواتها وعدم اندكاك انياتها (كما قرروا) وما يكون في عالم الاجسام يسمىٰ بالافعال فيقال للاجسام المتجددة والطبائع السيالة بحسب الاصطلاح انها افعال في مقابل الاسماء وبكلمة واحدة تعبر عن الانفس بالاسماء وعن الاجسام بالافعال في عالم الملك.

ومنه لفظي ومنه كتبي وكل واحد كلام الرب

المعنى:

ومن الكلام ما هو الكلام اللفظي الذي يتحقق بالصوت ومنه الكتبي الذي يتحقق بالكتابة كما تجلىٰ للانبياء كلام اللّه لفظاً وكتباً وكل واحد من اللفظي والكتبي كلام اللّه المجيد.

---

(١) الاسفار: ج٧ ص٥

الفرق بين الكلام والكتاب

قال صدر المتألهين نقلاً عن بعض المحققين: ان كلام اللّه غير كتابه، والفرق بينهما بان احدهما وهو الكلام بسيط والاخر وهو الكتاب مركب وبان احدهما من عالم الامر والاخر من عالم الخلق والاول دفعي الوجود والثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله تعالىٰ «و ما امرنا الاّ كلمح بالبصر أو هو أقرب». واما عالم الخلق فمشتمل على التكثر والتغير ومعرض للاضداد لقوله تعالىٰ «ولا رطب ولا يابس الاّ في كتاب مبين». اقول ولاحد أن يقول ان الكلام والكتاب امر واحد بالذات متغائر بالاعتبار (الى ان قال) صورة هذه الالفاظ والكلمات لها نسبتان نسبة الى الفاعل والمصدر ونسبة الى القابل والمظهر فالاولىٰ بالوجوب والثانية بالامكان فهي باحد الاعتبارين كلام وبالاعتبار الآخر كتابة (١).

بين الكلام منه والكتاب   فرق لدى العارف باللباب

المعنىٰ:

التحقيق عند العارفين بالحقائق هو وجود الفرق بين كلام الباري وكتابه.

فكل موجود من الكلام   من جهة الصدور والقيام
والكل من حيثية القبول   كتابه عند أولي العقول

المعنىٰ:

فيكون من الكلام كل موجود (لفظاً كان او فعلاً) اذا لوحظ من جهة

---

(١) الاسفار: ج٧ ص١٠-١١

الصدور والقيام (اي باعتبار الفاعل) ويكون من الكتابة كل موجود لوحظ له حيثية القبول (اي باعتبار القابل) هذا ما عند الحكماء.

وباعتبار عالم الأمر فقط   كلامه فانه بلا وسط
وعالم الخلق كتاب محض   والجمع في ذي الجهتين فرض

المعنى:

وعلى اساس ما تقدم يقال ان كلامه تعالىٰ يوجد باعتبار عالم الامر، وهو عالم غيب غيوبه على وجه لا يعلمه الاّ هو فان هذا العالم كلام الباري فيلاحظ فيه جهة القيام بالفاعل فقط بدون تخلل واسطة في البين من العقول الطولية ويقال ان عالم الخلق والكون هو الكتاب فقط.

ومن المعلوم تحقق الوحدة (الجمع) لما هو ذي الجهتين (الصورة اللفظية التي لها جهة الكلامية وجهة الكتابية) كما قال صدر المتألهين: فاذا ظهر لك صحة كون صور لفظية بعينها كلاماً وكتاباً باعتبارين (قال بعد التمثيل) فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة (١).

وللكلام باعتبار الجمع   والفرق وصفان بغير منع
فباعتبار الجمع بالقرآن   يدعى كما في الفرق بالفرقان

المعنى:

ولا اشكال في ان لكلام الباري (من جهة انه كلام) وصفان باعتبار الاجمال (الجمع) وباعتبار التفصيل (الفرق) فبالاعتبار الاول يسمىٰ بالقرآن وبالاعتبار الثاني يسمىٰ بالفرقان.

---

(١) الاسفار: ج٧ ص١١ـ١٢

وجوده الجمعي في اعلىٰ القلم فيه انطوىٰ كل العلوم والحكم
وجوده الفرقي والتفصيلي في غيره من سائر العقول

المعنىٰ:

ويكون وجود الكلام الجمعي بنحو الاجمال والبساطة في العقل الكل (اعلىٰ القلم) الذي ينطوي فيه كل العقول والحكم البديعة، ويكون وجود الكلام الفرقي بنحو الكثرة والتفصيل في غير ذلك العقل من سائر العقول.

كما قال صدر المتألهين: ان هذا المنزل من الكلام عن نبينا(ص) قرآن وفرقان جميعاً. (وقال في شرح هذه الكلمات) فكلام اللّه المنزل على نبينا(ص) هو العقل الكل الذي هو مقامه(ص) وروحانيته بمعنى جملة العقول المحركة للسماوات والارضين لكونها بدايات وغايات فهذا الكلام قرآن باعتبار الوجود وفرقان باعتبار ماهيات العقول ان قلنا: بان لها ماهيات كما هو المشهور والاّ ففرقاً بينهما باعتبار تفاوت المراتب في العقول بالشدة والضعف (١).

وان في دائرة الوجود قوسين للنزول والصعود

المعنىٰ:

والتحقيق ان في حوزة الوجود يكون قوسان ١ـ النزولي الذي هو النزول الى عالم الناسوت، ٢ـ الصعودي الذي هو الصعود الى عالم اللاّهوت.

كما قال صدر المتألهين: صورة حكمة اللّه تعالىٰ واظهار ما في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته اذا خرجت من عالم الغيب الى عالم

(١) الاسفار: ج٧ ص٢٣

الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول ونهاية الامر كما قال تعالىٰ «تنزيلاً ممن خلق الارض والسماوات العلىٰ»، وقال: «يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه» فعند ذلك أوان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله تعالىٰ «اليه يصعد الكلم الطيب» (١).

والمراد منها الكلمات التامات العقول البسيطة الائمة المعصومين عليهم الصلاة والسلام.

وبالنبي المصطفىٰ والآل قد ختمت دائرة الكمال

المعنىٰ:

وقد تمت دائرة الكمال بتمامها وكمالها بوجود النبي الاكرم وآله الائمة المعصومين عليهم الصلاة والسلام فان اول ظهور الحق من عالم الغيب الى عالم الشهادة هي الجواهر المجردة، العقول البسيطة.

وهي على التحقيق، الانوار القدسية (النبي الخاتم والائمة الاطهار) اولئك هم وسائط الفيض وابواب الرحمة وفي نهاية المطاف تصعدوا وتقربوا الى ان النبي«ص» دنىٰ فتدلىٰ فكان قاب قوسين او ادنىٰ، اولئك هم السابقون في الوجود علىٰ اساس قاعدة الاشرف فالاشرف وهم المقربون كما قال تعالىٰ «السابقون السابقون اولئك المقربون» وعليه ورد في زيارت الجامعة: وانتم الاخيار وهداة الابرار وحجج الجبار بكم فتح الله وبكم يختم الله وبكم ينزل الغيث وبكم يمسك السماء (٢).

واول المراتب العقلية هو الحقيقة المحمدية

---

(١) الاسفار: ج٢ ص١٦

(٢) مفاتيح الجنان: ٧٠٤

المعنىٰ:

ويكون اول مرتبة مما افاض عليه الفيض والوجود من الجواهر العقلية هو وجود النبي الاكرم الرسول الاعظم(ص).

فما وعاه قلبه مما وعى يكون قرآناً وفرقاناً معا

المعنىٰ:

فيكون ما وعاه قلب النبي(ص) مما وعىٰ من الوحي قرآناً وفرقاناً باعتبار الاجمال والتفصيل

وغيره ليس على هذا النمط بل كل ما اوتي فرقان فقط

المعنىٰ:

واما غير القرآن (النازل على قلب النبي«ص») من الكتب السماوية فلا تكون كذلك بل كل ما اوتي من التوراة والانجيل والزبور بالانبياء يكون فرقاناً فقط.

ولاختصاصه به كما علم يقول اوتيت جوامع الكلم

المعنىٰ:

ولأجل اختصاص النبي(ص) بذاك الفيض والمنزلة كما عرفت كان رسول الله(ص) يقول اوتيت جوامع الكلم(القرآن).

وقد ختمت هذه المقالة باسم النبي(ص) خاتم الرسالة
فيامن اصطفاه من بريته وخصّه بعلمه وحكمته
صل على محمد وعترته ورّاثه في سرّه وسيرته

اللّهم صلِ على محمدٍ والِ محمدٍ.

ـ الفهرست ـ




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



